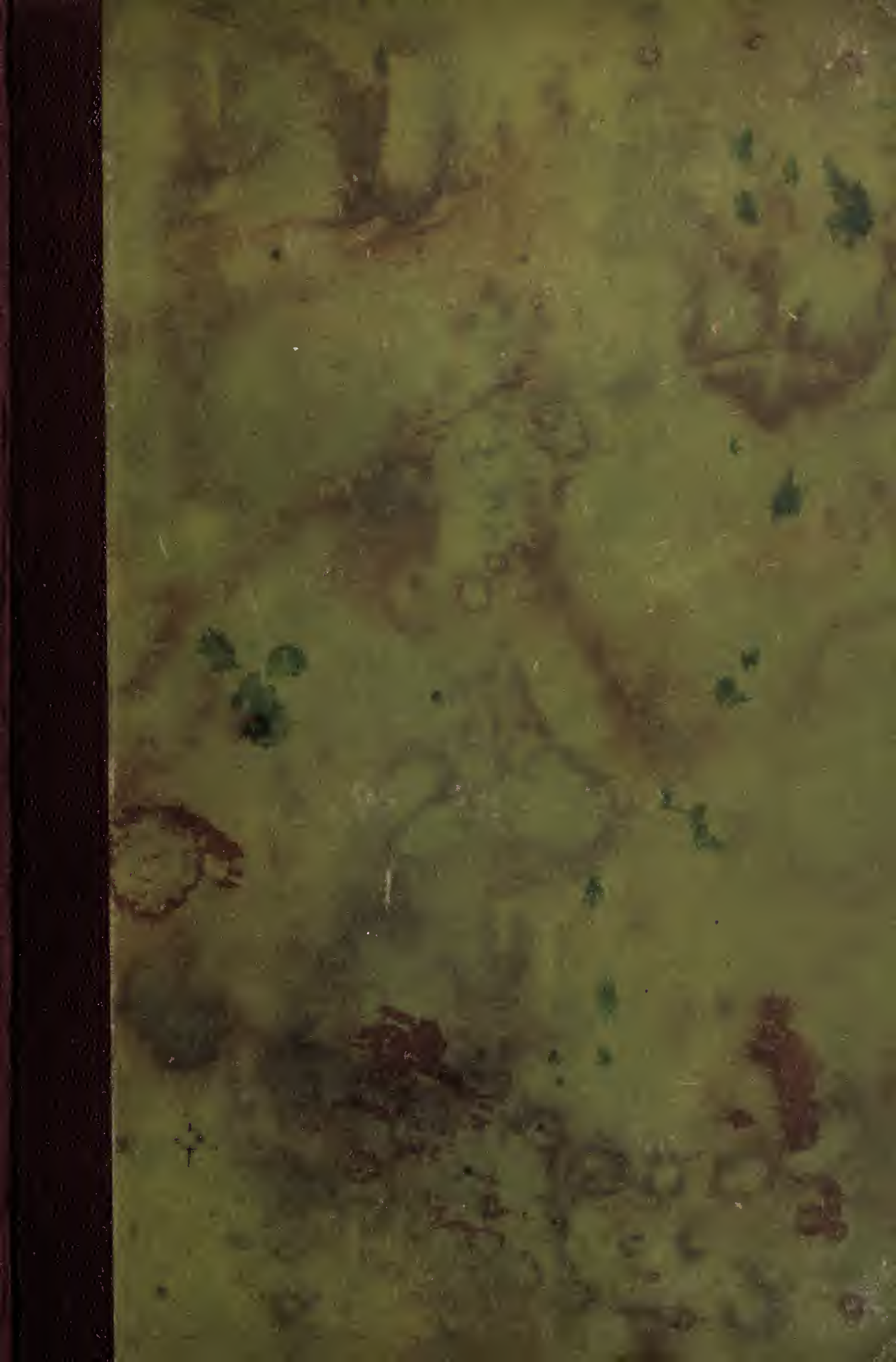



3 1197 22755 3713
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY




EX LIBRIS
OTTO UND LIANE ZIMBLER




DNG

MAX SCHELER

SCHRIFTEN ZUR SOZIOLOGIE UND WELTANSCHAUUNGSLEHRE

LEIPZIG 1923

DER NEUE GEIST-VERLAG / DR. PETER REINHOLD

MAX SCHELER

NATION UND WELTANSCHAUUNG

LEIPZIG 1923

DER NEUE GEIST-VERLAG / DR. PETER REINHOLD

Druck und Verlag der Offizin W. Drugulin, Leipzig

Vorrede.

In dem vorliegenden 2. Bande der „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“ sind eine Reihe von Aufsätzen zusammengefaßt, welche den Teil der Weltanschauungslehre betreffen, den man als Weltanschauungslehre der Nationen bezeichnen kann. Gemäß dem Sinne des ganzen Werkes, eine häufig vom Publikum gewünschte Neuauflage des Buches „Krieg und Aufbau“ zu ersetzen und zugleich die bisher veröffentlichten und unveröffentlichten Forschungen des Verfassers zur Weltanschauungslehre und Soziologie zu einer Einheit zusammenzufassen, sind in diesem Bande die in das Themabereich fallenden Teile des Buches „Krieg und Aufbau“ mit einer national-pädagogischen Abhandlung vereinigt worden, die unter dem Titel „Von zwei deutschen Krankheiten“ zuerst in dem unter der Leitung des Grafen Keyserling herausgegebenen Sammelband „Der Leuchter“ (O. Reichl, 1919) erschienen war.

Die deskriptive Weltanschauungslehre, wie sie in dem einführenden Aufsatze des 1. Bandes „Moralia“ definiert wurde, hat zur Wirklichkeit und zum Wesen der Nationen ein zwiefaches Verhältnis. Man kann einmal „die“ Nation als Gruppenform und eine oder die andere Nation als konkrete Realität (insbesondere die eigene) als Gegenstand und Wertgebilde der Weltanschauungen ansehen, deren Sinngehalt man beschreiben will; und man kann die Nationen als geistige Subjekte von bestimmten Weltanschauungen und Ethosformen eigener Art betrachten. Im ersten Sinne ist es klar, daß sowohl die Gruppenform der Nation an sich als bestimmte Nationen etwa in den verschiedenen religiösen Weltanschauungen (z. B. Pantheismus, Theismus, Lehranschauungen der christlichen Kirchen), ferner in den verschie-

denen metaphysischen oder sozialen Weltanschauungen (z. B. dem marxistischen Sozialismus) einer sehr weitgehend verschiedenen Auffassung, Wertschätzung und Beurteilung unterliegen. Dieses Problem ist in dem vorliegenden Bande häufig gestreift, ist aber nicht der wesentliche Gegenstand der Untersuchung. Dieser Gegenstand ist vielmehr das, was man als die weltanschauliche Denkart der Nationen als geistiger Subjekte bezeichnen kann, der Weltanschauung — das heißt ihre Weltauffassung und nicht minder ihre Selbstauffassung. Die Selbstauffassungen der Nationen brauchen ihrem wahren Wesen und faktischen Geiste nicht genau zu entsprechen, d. h. dem Geiste, der sich ihren typischen Kulturwerken und ihren führenden Persönlichkeiten objektiv einwohnend auffinden läßt, sie sind aber stets selber Ausdrucksformen, und zwar fundamentale Ausdrucksformen ihres nationalen Geistes. Obgleich sich die Untersuchung der zweitgenannten Beziehung von Nation und Weltanschauung mit der differenziellen Völkerpsychologie berührt (wie sie systematisch z. B. in neuerer Zeit Fouilée gegeben hat), ist ihr Problem gleichwohl von demjenigen der Psychologie der Völker als konkreter Individualitäten genau unterschieden. Denn nicht als psychische Gesamtorganismen mit ihren intellektuellen und charakteriologischen Eigenschaften, Begabungen und Dispositionen werden hier die Nationen gefaßt, sondern als sich selbst erlebende lebende Subjekte, deren gegenständliches Korrellat eben die Welt, Gott, andere Nationen und auch sie selber sind, — aber eben all das beschränkt durch und eingebildet in die Leitkategorien je ihrer individuellen Weltanschauungsformen.

Den verschiedenen Aufsätzen haftet in manchen Äußerlichkeiten — nie im Kerne ihres Gehaltes — da und dort Zeit- und Weltlage ihrer ersten Niederschrift an. Darum ist die Jahreszahl ihrer Entstehung beigefügt worden.

Über das Wesen der Nation als einer vorherrschenden, alle anderen an Bedeutung übertreffenden Gruppenform innerhalb einer bestimmten geschichtlichen Zeitphase des Abendlandes ist in diesem Bande noch nichts systematisch Ausführliches gesagt. Ebensowenig ist erörtert das leider

noch wenig auf tiefere Weise behandelte Problem vom geistessoziologischen und realsoziologischen Ursprung der Nation als Gruppenform, d. h. die Lehre von den unumgänglichen positiven und negativen Daseinsbedingungen, die — z. B. auf sprachgeschichtlichem Gebiet (Ausbildung einer Volkssprache zur „nationalen", Bildungssprache durch eine sprachschöpferische Literatur), auf religiösem und kirchlichem Gebiete (Abbau des kirchlichen Universalismus und seiner lateinischen Universalsprache), in der politischen Sphäre (Auftreten der nationalen Staatsbildungen und Fortschritt der bürgerlichen Demokratie gegenüber den feudalen übernationalen und den ständischen Zusammenhängen) auf dem Boden des Ökonomischen (Auflösung der mittelalterlichen Weltwirtschaft und Emporbildung der vom bürgerlichen Unternehmertum des dritten Standes geleiteten Erwerbswirtschaft), rassengenealogisch (quantitativ steigende Mischung und besondere Arten der Blutmischung) und endlich auf dem freien geistig-kulturellen Gebiete (Erstehung der Nationen als autonomer Kultursubjekte einer geistigen Welt von nationalem Recht, Literatur, Kunst, Philosophie), — die Verwirklichung von Nationen zur Voraussetzung hatte. Ich möchte nur bemerken, daß diese letztere Frage nach dem Ursprung der Gruppenform der „Nation" selber und seinen allgemeinen Bedingungen (eine Frage, deren Beantwortung allein uns auch erst bestimmte Erwartungen über das künftige Schicksal der Nation als Gruppenform nahelegen könnte) mit den geschichtlichen Problemen von der Entstehung etwa der gegenwärtigen abendländischen Nationen als konkreter Geschichtskörper nichts oder doch nur sehr wenig zu tun hat. Diese soziologische Frage ist bisher, soweit ich sehen kann, abgesehen von einigen tiefgreifenden Bemerkungen Max Webers, nur von Ludwig Bauer, dem österreichischen Sozialisten, in seinem bekannten Werke zu beantworten versucht worden, und zwar im Sinne der ökonomischen Geschichtsauffassung von Karl Marx — einseitig beantwortet, ja falsch wie mir scheint — nämlich so, daß die Gruppenform der Nation als Ergebnis bestimmter ökonomischer Klassenkämpfe erscheint (durch Klassenkämpfe der Zukunft also auch überwindbar gedacht werden muß), Nationalhaß also oder sonstiger

gefühlsmäßiger Gegensatz von Nationen auf die Nachwirkung verhüllten oder versteckten Klassenhasses zurückgeführt wird, der sich in der nationalen Ideologie jeweilig nur formuliert.

Wir werden erst im 4. Bande dieses Werkes die genannten beiden Fragen nach Wesen und Ursprung der Nation als Gruppenform auf eine vertieftere Weise zu stellen suchen, und unsere Antwort wird die Grundrichtung haben, die in einem Satze vage angedeutet sei: Die Nation als Gruppenform ist eine ausschließlich dem Abendlande der modernen Welt angehörige Gruppenform geistiger Gesamtpersonen, deren Werden auf dem Zusammentreffen gewisser verstehbarer Wirkungen beruht, die aus den Differenzierungsvorgängen der geistigen Funktionen und Werkgebiete des führenden neuabendländischen Menschentypus hervorgehen, zusammen mit den nicht verstehbaren Gesamtwirkungen ganz bestimmt umschriebener soziologischer Realfaktoren, unter denen die moderne Umbildung der Klassenstrukturen des abendländischen Kulturkreises und die Kämpfe, Niederlagen und Siege der Klassen nur einen einzigen, allerdings wesentlichen Faktor — aber keineswegs den primären oder ausschlaggebenden ausmachen. Auf die künftige Entwicklungsrichtung dieser Gruppenform wird von solcher Soziologie des Ursprungs der Nation als Gruppenform vielleicht einiges neue Licht fallen.

Der 4. Band ist also vom Leser seiner Zeit zur Ergänzung dieses 2. Bandes heranzuziehen. Endlich sei noch bemerkt, daß sich auch im 3. Bande dieses Werkes in der Abhandlung über „Soziologische Neuorientierung“ ein Abschnitt befindet, betitelt „Die Nation und ihre Querschichtungen“, den man nicht ohne einigen Nutzen für das Problem der Nation lesen wird.

Köln, Ende April 1923.

Max Scheler

Über die
Nationalideen der großen Nationen (1919)

Im Jahre 1918 hielt der damalige, nunmehr verstorbene Präsident der Académie française, der auch in Deutschland wohlbekannte Philosoph Emile Boutroux in Lausanne einen Vortrag über die französische Nationalidee, der in mehr als einer Hinsicht unserer Beachtung wert ist. (S. Bibliothèque Universelle et Revue Suisse, Nr. 238.) Schon seine Problemstellung verdient mehr Aufmerksamkeit, als ihr bisher zuteil geworden ist.

Ob wir es bei einer Gruppe oder Bewegung, die sich „nationalgesinnt" nennt, auch mit echter und unmittelbarer nationaler Gesinnung zu tun haben oder mit einer der vielen Formen nationalistischer „Ideologien", durch welche ein irgendwie an die Nation mitengagiertes partikulares Interessengebiet einer Klasse seine Interessenten sich nur darum „national" gebärden läßt, um die ganze Nation in die Dienste dieses Interesses zu stellen, diese Frage, die bei aller theoretischer Beschäftigung mit dem Problem der Nationen immer wiederkehrt, besitzt zu ihrer Beantwortung ein höchstes Kriterium. Ist die Gruppe *echt* nationalgesinnt, so wird sie sich niemals auf den allgemeinen *Begriff* der Nation berufen, der für alle Nationen derselbe ist, sondern stets auf die konkret individuelle Nationalidee der eigenen

Nation. Haben wir es dagegen mit einer unechten „Ideologie“ zu tun, die zur treibenden Kraft nur die in allen Nationen gleichartigen Klassen-Interessen hat, so ist dafür das erste Zeichen, daß die individuell konkreten Nationalideen übersprungen werden und in der Argumentation die eigene Nation nur als ein „Fall“ von Nation überhaupt erscheint. Nationalistische (freilich auch internationalistische) „Ideologien“ solcher Art gibt es eine ganze Menge, z. B. die Ideologie des je national engagierten beweglichen Kapitales, die Ideologie der an dieses Kapital engagierten Arbeiterinteressen, die nationalistischen Ideologien gewisser Berufe (z. B. Militärparteien, Kriegslieferanten), die Ideologie der nationalistischen Stellenjägerei und Ämtersucht. Schon darum ist es von höchster Wichtigkeit, den seinem Ursprung nach stets klassenhaft bedingten „Nationalismus“ von den konkreten Nationalideen, die auf dem Boden der Nationen selbst erwuchsen, genau zu scheiden.

Schon darin zeigt sich ein tiefgehender Wesensunterschied der Großmächte, ob und wie weit sie sich selbst primär überhaupt als Nationen oder als Staaten bezw. als Reiche usw. fühlen und begreifen. Ganz offenkundig ist, daß sich primär als „Nationen“ nur Frankreich und Italien selbst verstehen, das heißt die beiden geschlossensten nationalen Staatskörper Europas — beide mit einer ganz sonderbaren historischen Vergeßlichkeit betreffs der staatlichen Einheitsgrundlagen ihres gegenwärtigen nationalen Bewußtseins. England, dessen Volkstum, Sitte, Tradition auch jenseits aller Staatsgewalt so zähe zusammenhält, faßt sich selbst primär weder als Staat noch als Nation auf, sondern als „Empire“. Rußland gar hatte die National-

idee überhaupt nicht aus sich heraus geboren; nur ein kleines Häuflein seiner „Intelligenz“ hat diese Idee vom Westen importiert bekommen und dann mit ganz anderen Dingen zu verflechten gewußt. Seine lebendige und umfassende Einheit bekundete sich vor dem Weltkriege in der Formel „Gott und der Zar“, das heißt sie war wesentlich durch Orthodoxie, die vorwiegend russische Sprache und den im Zaren vorbildlichen Patriarchalismus, der so lange vorherrschenden gesellschaftlichen Struktur, bedingt. Das deutsche Nationalbewußtsein überhaupt ist das historisch noch am wenigsten staatlich und politisch fundierte in ganz Europa — wie es denn auch während der Zeiten weitgehendster staatlicher Zersplitterung Deutschlands als nationales Kulturbewußtsein erhalten blieb. Aber es ist doch auch heute noch stark fühlbar verschieden vom deutschen Staatsbewußtsein — und dies trotz der Politisierung, die es zuerst in der Befreiung vom Joche Napoleons und später durch Bismarck und das Reich erfahren hat. Schon die abgesprengten Stämme in der Schweiz, im vlämischen Belgien, in Kurland und Österreich bringen es mit sich, daß Deutschland sich primär als Staat und erst sekundär auch als Nation begreift. Es ist also höchst paradox, daß — wie Boutroux aufs neue beweist — das gesamte französische Denken die Nation dem Staate an Bedeutung weit überordnet. Denn gerade das französische Nationalbewußtsein ist durch das Werden des absoluten Staates im 17. und 18. Jahrhundert weit stärker bedingt als das deutsche. Niemals hat es die Prüfung auf seine staatsfreie Haltbarkeitsgrenze erfahren, eine Prüfung, die dem deutschen so viele Jahrzehnte zuteil wurde. Boutroux hat ganz recht,

wenn er an der deutschen Philosophie zeigt, daß sie seit Kant überhaupt dazu neigt, nur den Staat als eine höchste sittliche Sozialgröße anzusehen, die Nation aber (gleich dem „Volke", und in der Tat meist viel zu wenig von ihm unterschieden) zu der Gruppe der bloß „natürlichen" Gemeinschaftsbildungen zu rechnen. Der Staat, er ist schon Kant das höchste soziale Gut, — nicht die Nation. Der Staat ist Hegel die „objektive sittliche Vernunft", ja „der lebendige Gott auf Erden", — nicht die Nation. Auch ich finde in diesen und ähnlichen Bestimmungen maßlose Übersteigerungen der Staatsidee, verständlich nur als Überspannungen und Generalisierungen des eigenartigen Selbstbewußtseins eines konkreten Staates, nämlich Preußens, das heißt eines Gebildes, das gleichsam modern rationaler „Staat", unsichtbares selbstgeprägtes Willenswesen in puro ist; wie auch das Adjektivum „preußisch" in natürlicher Sprechweise nur in die Verbindung „preußischer Staat", nicht in jene preußisches Volk (so wie bayrisches Volk usw.) eingeht. Als „deutsch" schlechthin können diese philosophischen Übersteigerungen also durchaus nicht gelten; wohl aber kann dafür gelten, daß die Staatsidee überhaupt bei uns auch da noch einen Gefühlsvorzug vor jener der Nation genießt, wo wir von der „deutschen Nation" in der Sprache des Tages (nicht der Wissenschaft) reden — wobei kaum jemand etwa die deutsche Schweiz mitumspannen will. Doch auch dieser „Vorzug" des Staatsgedankens muß richtig verstanden werden. Der Staat ist uns Deutschen nicht, wie es Boutroux darstellt, das höchste irdische Gut schlechthin, sondern nur das höchste Willens- und Handlungsubjekt der Geschichte. Gewiß stellen wir

die Nation praktisch im Dienste des Staates, nicht über ihm herrschend vor, und sind weit entfernt, mit den Franzosen den Staat nur als die „Organisation der Nation“ zu begreifen, oder gar einer „Nationalversammlung“ das Recht zu vindizieren, den Staat nach ihrem Majoritäts-Belieben umzuformen;[1] denn das hieße die Nation als solche auch zu einer politisch handelnden Kraft machen. Das Schicksal des Frankfurter Parlaments ist dafür charakteristisch. Darum bleibt uns aber doch der höchste Sinn des Staates selbst nur darin beschlossen, daß er die sittlich autonomen und freien Kräfte der ihm unterworfenen Gruppen und Personen zu entfalten und in zweiter Linie die in der Nation schlummernden, nach Stämmen und Individuen ganz verschiedenartigen kulturbildenden Anlagen zu ihrer höchsten Wirksamkeit zu bringen habe. Ganz anders Frankreich! Einerseits der häufige Wechsel der Regierungen und Verfassungen seit dem Sturz des ancien régime, andererseits die nur durch die einzigartige Traditionsträgheit aller mittleren und niederen Verwaltungsformen — trotz dieser Verfassungsänderungen — begreifliche Vergeßlichkeit der Franzosen, daß doch die Einheit ihres Nationalbewußtseins weit stärker durch den Staat geschmiedet wurde als das deutsche Nationalbewußtsein, haben es zusammenwirkend mit sich gebracht, daß die Franzosen die Staatseinheit als das Flüchtige, Wechselnde, die nationale Einheit aber als

[1] Daß seit der Niederschrift dieses Aufsatzes in Weimar geschah, was oben als unangemessen der deutschen Geschichte bezeichnet ist, — notwendig geschah —, hat das Verhältnis von Staats- und Nationalgedanken im deutschen Bewußtsein tiefgehend gewandelt — aber auch die tiefen Widersprüche zwischen Reichsgedanken und Föderalismus (Bayern) gesetzt, die sich noch nicht ausgewirkt und gelöst haben.

das historisch Konstante und Feste begreifen. Und dieselben Momente haben es bewirkt, daß sie auch den politischen Willen in die Nation zu verlegen neigen und gerade damit die sittliche und kulturbildende Mannigfaltigkeit der nationalen Kräfte einer künstlich-uniformen Regelung unterwerfen, die der deutschen Freiheitsidee in allen Dingen des Geistes (z. B. Sprache, Kunst usw.) ganz und gar zuwider ist. Gerade das, was Boutroux die französische Nation nennt, ist faktisch nur der nachdauernde Geist des hinter dem rapiden Regierungs- und Verfassungswechsel verborgenen, innerlich unüberwundenen ancien régime; diese „Nation" ist also in ganz besonderem Maße Staatswerk, Tradition einer Phase des französischen Staatslebens. Indem Boutroux diese uns natürliche Achtung vor den genannten freien Kräften, deren Dasein wir für alle unsere berühmte „Organisation" als selbstverständlich voraussetzen und für deren höchste Auswirkung wir alle „Organisation" nur gestalten, unterschlägt, indem er in unserer „Organisation" vielmehr eine staatliche normative Leitung der Gewissen und der Geister sieht, erweckt er das schaurige Bild eines öden Staatsmechanismus, in dessen Fangnetzen bei uns alles schöpferische Leben von Individuum und Nation ersticke. Er merkt aber gar nicht, daß er uns dabei die französische Idee einer zentralisierten Staatsmoral und Staatskultur als Ideal zuerst unterschiebt, und er sieht nicht, daß dem germanischen Staatsbegriff überhaupt von Hause aus nichts fremder ist, als dem Staate eine die Gewissen leitende und eine kulturschöpferische oder auch nur kulturregelnde Rolle zu geben.

Die Entwicklung der französischen Nationalidee durch Boutroux ist zwar echt französisch — aber sie ist leider

auch voll grausamer Widersprüche. Zuerst wird die Nation als eine „moralische Gesamtperson“ definiert, die im Verhältnis zu andern Nationen denselben „Prinzipien der Freiheit und Gleichheit“ unterliege, welche die Erklärung der Menschenrechte von 1789 für die Individuen geltend gemacht habe. „La théorie française de la nationalité consiste à étendre aux nations ce qui, dans cette maxime, est affirmé des individus“. Aber im selben Atem, in dem die Nation als eine selbständige moralische Person erklärt wird, wird als Zeichen (marque) der Personalität einer Nation der gemeinsame, bewußte, freie Wille der Bürgerindividuen (citoyens) erklärt, gemeinsam zu leben und ein „politisches Gemeinwesen“ zu bilden (communité politique). Hat man je gehört, daß die Einheit einer Person auf dem freien, bewußten Willen ihrer Teile beruhen könne? Es ist doch klar: entweder ist die Nation keine „Person“, dann mag sie auf so etwas wie „libre consentiment“ beruhen oder ihre Einheit doch an diesem „consentiment“ gemessen und beurteilt werden; oder sie ist eine personale Realität, und dann müssen es völlig andere Kräfte sein, die sie zur Einheit zusammenbinden, als solche „freier Willenserklärung“ der Individuen. Im Willen gar, „ein politisches Gemeinwesen zu bilden“, wird der Staat (echt französisch) schon in die Nation hineingeheimnißt, so daß es dann freilich nicht mehr allzu schwer ist, den Staat der Nation hinterher pathetisch unterzuordnen. Schon in diesen Punkten ist unsere deutsche Nationalidee in der Tat eine völlig andere. Nation — das ist für uns eine geistige Gesamtperson, die in allen Gliedern, (das heißt Familien, Stämmen, Völkern, denn Individuen sind niemals „Glieder“) ursprünglich mitlebt und dies auf solche Weise, daß

nicht individuelle Selbstverantwortung des Einzelwillens, ihr anzugehören, sondern ursprünglich solidarische Mitverantwortung jedes Gliedes für Existenz, Sinn und Wert des Ganzen das sittliche Wesen der „Nation" ausmacht.[1] Diese Solidarität aber bewegt sich für uns zunächst nur in der moralischen und geistigen Sphäre und ist scharf gelöst von allem „politischen" Gemeinwesen und positivem Rechte. Aber was Boutroux eben noch bloßes Zeichen (marque) der Existenz einer Nationalperson war (libre consentiment), das wird ihm im Fortgang der Untersuchung, in dem er sich der elsaßlothringischen Frage zuwendet, flugs zum Wesen der Nation überhaupt, — so daß die „Personalität" der Nation sich schließlich in einen momentanen Versammlungsbeschluß vorstaatlicher „citoyens" gemäß dem puren Majoritätsprinzip auflöst.

Zwar stellt Boutroux ein Prinzip auf, das wir im Gegensatze zu seiner Behauptung und etwaiger Erwartung durchaus unterschreiben. Es lautet, daß rein objektive und nur auf Grund von „Quellen" durch die Wissenschaft feststellbare Tatbestände der Geschichte der Art z. B., „wem einst ein Territorium gehörte", welche objektive Rassenzusammensetzung eine Bevölkerung besitzt usw., niemals als Kriterien der nationalen Zugehörigkeit einer Gruppe verwandt werden dürfen, sondern nur je gegenwärtige in dieser Gruppe erlebte und von ihr wie von den um sie konkurrierenden Nationen erlebbare Tatsachen. Aber das ist nun echt französisch, daß Boutroux zwischen solch rein objektiven quellenmäßigen historischen Tatsachen-Feststellungen (die schließlich

[1] Vgl. jetzt zu Obigem: Karl Pribram „Deutscher Nationalismus und deutscher Sozialismus". Archiv f. Sozialw., 49. Bd. 2. Heft.

bis zu Adam gehen können) und der bewußten Willensaussage der Individuen der national problematischen Gruppe bei Gelegenheit einer Abstimmung, zu welcher Nation sie gehören wollen, überhaupt nichts in der Mitte sieht. So ist es gewiß nicht ein geographisch abgegrenztes Territorium, dessen einstige Zugehörigkeit zu einem politischen Ganzen einen späteren Anspruch dieses Ganzen auf das Territorium begründet. Aber — steht uns gleich mit Boutroux das Territorium für solche Entscheidung überhaupt erst an zweiter Stelle und die Bevölkerung an erster — ganz anders schon verhält es sich mit dem Territorium, sofern es Schauplatz ist sichtbarer, fühlbarer, also sehr wohl „gegenwärtig erlebbarer" Formen nationaler Arbeit und irgendwelcher Auswirkung eines bestimmten nationalen Geistes (Gebäude wie das Straßburger Münster, Bauarten, lebendige objektive sichtbare Traditionen in Sitten, Bräuchen, Trachten Sprache, Formen der Bewirtschaftung und der Arbeitsart usw.). All das sind durchaus erlebbare und von den gegenwärtigen Menschen auch erlebte Dinge, sind sicht- und spürbare Realitäten der lebendigen, erlebten, nicht also der toten und nur wissenschaftlich in Quellen faßbaren Geschichte, — aber es sind Dinge, die gleichzeitig völlig unwillkürlich sind und darum mit bewußten Willensentschlüssen so wenig zu tun haben, wie mit der Summe der Individuen, die zu einem Zeitpunkt deutsch oder französisch sein wollen. Es sind gegenwärtige Erlebnisgehalte; aber es sind zugleich Gesamterlebnisgehalte der in Lebensgemeinschaften gegliederten Bevölkerungseinheiten (Gemeinden, Gaue usw.) — nicht sind es Einzelerlebnisse der Individuen. Und es sind Erlebnisse im Sinne von lebendigen, die Menschen

durchflutenden Tendenzen, die prinzipiell auch wider die bewußte Willensaussage aller Bevölkerungsindividuen diese faktisch bewegen und treiben können.

Boutroux beschäftigt sich mit diesen lebendigen, aber unwillkürlichen Kennzeichen der nationalen Zugehörigkeit genauer nur in Hinsicht auf die Sprache. Die französische Nationalidee — bemerkt er — könne, so wenig sie in der Rasse oder in der objektiven Geschichte Kriterien nationaler Zugehörigkeit finde, auch in der natürlichen Sprache kein solches Kennzeichen anerkennen. Denn erst ein schon vorhandener nationaler Geist, der in der freien Zusammenstimmung der Menschen und immer neuen Sprachproduktion in die Erscheinung trete, sei es, der die nur schicksalsmäßig dem Einzelnen zufallende natürliche Sprache zu einer Bildungssprache immer neu fortbilde. Derselbe nationale Geist führe aber auch über die natürlichen Sprachgrenzen hinaus häufig zu einer „nationalen“ Verbindung der Geister. Was Boutroux bei dieser Gelegenheit zur Lehre J. G. Fichtes bemerkt, das deutsche Volk habe den Vorzug einer ursprünglichen Wurzelsprache und darum einer lebendigeren Sprache vor den romanischen Völkern und ihren Mischsprachen voraus, gehört zum interessantesten und lehrreichsten Teil seines Vortrags. Diese Digression kann aber hier nicht gewürdigt werden. Hier ist nur zu sagen, daß eine bloß „linguistische“ Theorie der Nation auch unserer deutschen Denkweise völlig fernliegt. Wir scheiden darum scharf nicht nur zwischen Nation und „Nationalität“ (im Sinne nationaler Zugehörigkeit einer Person), sondern auch zwischen Nationen und „Nationalitäten“, das heißt natürlichen Spracheinheiten, in denen kein eigentümlicher, der

lebendigen Fortbildung durch originale Ideen fähiger Bildungsgeist in die Erscheinung tritt. Aber — und das ist erst der Unterschied — auch dieser Bildungsgeist ist für uns nichts, was in Sein und Werden der individuellen Willkür unterliegt. Er hat seine feste objektive Struktur und wurzelt in der kulturellen Solidarität der nationalen Teile im lebendigen Bauen an dem die Zeiten, Stämme und Territorien überbrückenden Bauwerk einer eigentümlichen nationalen Güterwelt, nicht aber wurzelt er in dem subjektiven, noch dazu politisch orientierten Gegenwartswillen der Individuen.

So groß schon die genannten Unterschiede der bisher erwähnten Nationalideen sind, — ihre tiefste Verschiedenheit ist damit noch nicht getroffen. Sie liegt in der Selbstauffassung der Nationen von sich selbst, sie liegt in der Stellung, welche die Nationen zur Menschheit zu haben glauben, das heißt in der Auffassung, die sie von ihrer „nationalen Weltmission" besitzen. Was sind die hier nur anzudeutenden Grundzüge dieser Differenzen?

Das moderne Frankreich — darin hat Boutroux ganz recht — ordnet die Nation der Menschheit (humanité) an Wert und Sein durchaus unter. Es verkündet auch für die Nationen die Grundsätze der Gleichheit und Freiheit, und es leugnet damit eine Verschiedenwertigkeit, ja einen auch nur möglichen Aristokratismus der Nationen untereinander. Über solche Verschiedenheit könnte in letzter Linie kein Gerichtshof, sondern im Falle vitaler Streitpunkte zwischen den Staaten nur die Probe des Krieges und in allem anderen die lebendige Geschichtsbewegung selbst entscheiden. Die Gleichheit der Nationen und ihre Gleichwertigkeit, das ist Frankreichs nationaler Demokratismus und gleichzeitig sein weltanschaulicher

Stabilitätsgedanke — derselbe, der seine gesamte Philosophie und Wissenschaft durchwaltet. Aber gerade das nun hält es seit den napoleonischen Kriegen für seine eigentümliche höchst-nationale Mission, diese spezifisch französischen Ideengehalte der „Menschenrechte“ und des historischen Stabilismus nicht nur in seinen Grenzen zu verwirklichen, sondern sie hinaus in die Welt zu tragen, die Welt und alle anderen Nationen damit zu erfüllen. Diese Mission aber ist ihm umkleidet mit dem ganz eigenartigen gallischen Wertcharakter des nationalen Ruhmesglanzes. Der Ruhm (gloire) also eines „Führers“, „Lehrers“ und „Erziehers“ der Menschheit — das ist Frankreichs nationale Missionsidee. Daß gerade dieser Anspruch und Gedanke seinen Träger bis zum äußersten aggressiv und kriegerisch macht, aggressiv gegen alle Völker, die eine andere, von Frankreich mißachtete Selbstauffassung ihrer Mission haben, oder kraft eigenen nationalen Geistes seiner Führerschaft sich nicht unterwerfen, das übersieht Frankreich von jeher in der denkbar naivsten Weise.

Völlig anders, ja entgegengesetzt, begreift seine nationale Mission England. Sein Missionsgedanke ist heimlich ganz und gar getragen von der schroff aristokratischen Idee der „Auserwähltheit“. Sie stellt sich historisch als ein Mischprodukt dar zwischen der Ausdehnung des calvinistisch-puritanischen Gnadenwahlgedankens von der Einzelperson auf die Nation und dem englischen Weltreichegoismus. Während sich Frankreich ganz nur „Führer“, „Lehrer“ der Menschheit fühlt, fühlt sich England als der geborene „Herr“ der Menschheit, und so wenig fühlt es sich als ihr „Führer“, „Lehrer“ und Erzieher, daß es auf jede direkte Kulturpropaganda völlig verzichtet —

vielleicht eben darum die stärkste indirekt ausübt. Dieser Verzicht ist ja auch allein konsequent. Wäre die Welt ideell so englisch, wie der Franzose sie französisch haben will, — England wäre ja in diesem Augenblick nicht mehr das auserwählte Volk. Daß die Menschheit Englands Interessen diene, darauf — nicht auf so etwas wie einen „Imperialismus des Geistes" kommt es England in seiner Selbstauffassung an. Vor fremden Ideen, Sitten, Staatseinrichtungen (auch seiner Dienstvölker) zeigt es ganz und gar jene Achtung und Schonung des Vornehmen, die Frankreich am wenigsten von allen Völkern kennt; diese Haltung ist aber begleitet von dem Gefühl seiner gottgewollten und darum ganz selbstständig empfundenen Überlegenheit. Darum besteht auch in England der äußerste Dualismus auswärtiger und innerer Politik — im Gegensatz zu Frankreich, dessen Außenpolitik grundsätzlich ganz innerpolitisch determiniert ist und mit jeder neuen Regierung sich radikal ändern kann. Abgesehen von dem zur Herrschaft auserwählten England selbst, sind die Nationen für England so gleich und gleichwertig wie für Frankreich, und es war im Kriege merkwürdig zu sehen, wie sich England und Frankreich in dem Kampfruf des Schutzes der kleinen Nationen begegneten. (Siehe dazu auch Boutroux.) Und aus demselben Grunde ist Englands kriegerische Aggressivität gar nicht auf einer kristallklaren nationalen Dogmatik, sondern fast ausschließlich auf dem gewundenen Netzwerk seines Handels gegründet.

Von beiden Formen der nationalen Selbstauffassung der eigenen Nationalmission weicht völlig ab jene Rußlands. Sie steht unter einer ganz eigenen Formel. Diese ist nicht die Idee der Gleichheit und Freiheit der Nationen

wie die Formel Frankreichs; noch weniger ist sie die aristokratistische Auserwählungsformel. Es ist die Formel gefühlsmäßiger Brüderlichkeit in der Einheit eines religiös und kirchlich zugespitzten Weltstaates, in dessen Herbeiführungsprozeß Rußland selbst als besondere Nation und besonderer Staat verschweben und verschwinden soll. Indem es sein nationales Dasein der Menschheit zum Gesamtopfer darbringt, soll es gleichzeitig seine höchste nationale Tat vollziehen. Auch das ist eine im Verhältnis zu Englands Selbstauffassung schroff demokratistische Missionsidee; sie ist aber nicht orientiert an der rationalen Gleichheitsidee, sondern an der christlich-orthodoxen und slawischen Brüderlichkeits- und Opferidee. Diese nationale Idee ist natürlich genau so aggressiv wie jene Frankreichs und Englands; ja sie ist vielleicht die aggresivste nationale Missionsidee, die überhaupt existiert. Ihr Sinn ist wörtlich: „Und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein.“ Gewiß ist das russische Volk am meisten gefühlspazifisch unter den Völkern. Aber eben diesen Gefühlspazifismus sucht es, wie kein anderes, durch die Gewalt der Waffen zu verbreiten. Gewiß will Rußland nicht „führen“ wie Frankreich, nicht „herrschen“ wie England, sondern ganz nur der Menschheit dienen, ja sich ihr aufopfern. Aber es ist ein aufdringlicher, ein wilder und grausamer Diener, der keine Abweisung seines opferdurstigen Dienstwillens verträgt.

So stehen sich gegenüber der „Führer und Lehrer der Menschheit“, der „geborene und gottauserkorene Herrscher“, und der „Diener, ja das freiwillige Opferlamm der Menschheit“.

Hat auch Deutschland eine analoge Missionsidee, ein

eigenartiges Gefühl des Verhältnisses zur Menschheit? Sicher nicht in so ausgeprägter plastischer Form wie diese Nationen. Völlig fremd ist ihm die Auserwählungsidee, diese wie eine natürliche Atmosphäre wirkende und darum nie besonders genannte Herrenidee Englands. Wie ferne sie ihm ist, beweist vielleicht nichts so kräftig wie das von Boutroux klug gegen uns verwandte vielfache ehrliche deutsche Reden von der Macht (Treitschke, Nietzsche usw.) Völlig fremd ist uns die gallische Führeridee. Dies schon darum, weil Deutschland nicht an die Gleichheit und Rationalisierbarkeit der Nationen glaubt, sondern auch die Nationen nach ihrer je ganz besonderen Fasson will selig sein lassen. Noch ferner ist uns Deutschen die Opferlammidee Rußlands und der orthodoxe Drang, in einem Andern zu verschweben. Im Verhältnis zu diesen hohen nationalen Selbstauffassungen ist der Deutsche zu einfach, wahrhaftig und zu schlicht. Er nennt Macht Macht, Nutzen Nutzen, und er hat keine so ausgeprägte Nationalmetaphysik wie jene Völker. Aber darin hat Boutroux ganz recht: An eine formale Gleichwertigkeit der Nationen glauben wir nicht; weder im Sinne Englands, das sich als der geborene Herr bei dieser Gleichheit von vornherein ausschließt, noch im Sinne Frankreichs, das sich zwar selbst einschließt, aber gleichwohl den einzigartigen nationalen Ruhm beansprucht, diese Gleichheit zuerst gelehrt zu haben und fernerhin zu lehren, und damit das Prinzip der Gleichheit schon leugnet. Wir Deutsche glauben ganz ernsthaft, daß auch die Nationen wie die Individuen sowohl verschiedenen individuellen Wesens als auch verschiedenwertig sind. Und demgemäß glauben wir auch, daß Nationen nur

nach ihrem Werte an organisations- und kulturbildender Geisteskraft Freiheit und Herrschaft in der Welt beanspruchen und verdienen können. Wir glauben nur, daß Gleichen Gleiches, Gleichwertigen Gleichwertiges zugehöre — nicht Allen das Gleiche. (Suum cuique.) Das ist deutscher Gerechtigkeitsbegriff im Unterschiede von dem Demokratismus der gallischen Gleichmacherei, und im Unterschiede von der englischen Erwählungsidee, nach welcher Gerechtigkeit immer erst bei den „anderen" beginnt. Das Richtertum aber über diese Verschiedenartigkeit der Nationen, also auch über den Wert unserer eigenen Nation, überlassen wir der lebendigen Geschichte selbst, der Tat und der Arbeit in ihr — oder Gott in dem Zeugnis dieser Tat, in dem Zeugnis dieser Arbeit.

Am Schlusse seines Aufsatzes macht Boutroux den Versuch, das deutsche religiöse Ethos zu formulieren. Er findet, daß unsere großen Dichter, unsere Philosophen und Historiker schon seit jeher die Neigung zeigten, die Ideen der Güte, des Rechtes und der Weisheit den Werten der Macht, der Kraft, der Tat unterzuordnen. Auch unsere deutsche „Gottesidee" stelle darum das Widerspiel der hellenischen Vorstellungsform des Weisengottes und auch der christlichen Vorstellungsform des Liebesgottes dar. Schließlich seien wir im Laufe unserer Entwicklung auch von Kants „gerechtem Weltordner" abgefallen. Boutroux irrt. Wie den Deutschen eine so plastische Metaphysik der nationalen Mission, wie sie die genannten Völker besitzen, fehlt, so fehlt ihnen schon um ihrer gemischt konfessionellen Zusammensetzung willen, fast möchte ich sagen dank derselben, auch alles, was an eine „nationale Religion" erinnern könnte. Es bleibt dabei nicht unrichtig, daß deutsches nationales

Bewußtsein der Tat, der Macht und der Arbeit eine etwas andere Stelle im Wertsystem anweist als das Bewußtsein der übrigen Nationen; nicht erst seit heute oder seit Bismarck anweist, sondern *stets* angewiesen hat. Auch ein uns so ferner deutscher Denker wie Leibniz hat die Tat- und Kraftidee gegenüber der französischen Substanzidee, das Dynamische gegenüber dem Statischen wieder ins Recht setzen müssen; und auch Goethe-Faust spricht das zur Zeit von den Franzosen so viel mißverstandene Wort: „Am Anfang war die Tat." Hat darum je ein ernster deutscher Denker, Dichter, und Historiker geurteilt, daß Tat und Machtentfaltung der Nationen erst ihre Werte und ihre Rechtsbereiche *gestalteten*? Mit nichten! Nur folgendes glauben wir: Der Machtbereich, der einer Nation zukommt, gründet sich schließlich auf ihren Gesamtwert. In diesem Gesamtwert aber sind die Nationen *verschieden*, und gleichwohl gibt es für die *gerechte* Abmessung dieser Gesamtwerte keinen allverbindlichen Maßstab und kein denkbares Institut, das ihn anwenden könnte. Nur die lebendige Tat der Nationen in ihrer und der Menschheit Geschichte selbst kann die objektiv vor dem Auge Gottes bestehende Verschiedenheit der Werte der Nationen abwägen und schließlich an das Licht der Sonne führen. Die Tat entdeckt und findet in diesem Sinne, nicht aber gestaltet sie Wert und Recht.

Was aber die Weisheit betrifft, so meinen wir, daß sie in den Menschen jenseits von Wille und Politik stille wachsen müsse, und was die Güte betrifft, so denken wir, daß sie frei erlebt, frei gegeben und frei genommen werden müsse. Weisheit und Liebe, sie stehen den Deutschen beide zu *hoch*, um sie als mögliche „Zwecke" der

Politik anzusehen. Würden wir sie so ansehen, sie könnten nicht mehr all unser Wollen und all unsere Zwecksetzung, auch die politische Zwecksetzung, heimlich und wie von rückwärts mitregieren. Das aber sollen sie — auch noch mitten in einem Kriege, und auch noch im Urteil über die Nationalidee unserer Feinde.

Das Nationale im Denken Frankreichs

I

Es sind sehr verschiedene Maße und Grade, in denen das Streben nach Erkenntnis an nationalem Wesen teilnimmt und vom sogenannten „Geiste der Nation“ abhängig wird. In der Natur der Gegenstände selbst liegen zum Teil schon die Gründe dafür, in welchem Maße diese Abhängigkeit stattfindet. Sie wächst von der Mathematik an, wo sie die vergleichsweise geringste ist, über die Naturwissenschaften des Toten in der Richtung zu Biologie, Geisteswissenschaften, um in der Philosophie ein höchstes Maß aufzuweisen. Sie wächst ferner mit der Kompliziertheit der Objekte, sie wächst mit dem Anspruch auf letzte endgültige Erkenntnis der Sache selbst (um welches Objekt es sich inhaltlich handle), sie wächst endlich in dem Maße, als Werte für das Wesen des Gegenstandes selbst bedeutsam werden; wie dies schon in der Biologie beginnt, um in der Geschichte sich noch erheblich zu steigern. Auf allen Gebieten aber, einschließlich dem der Mathematik, sind einmal die geistigen Einstellungen auf gewisse Bereiche der idealen und wirklichen Gegenstandswelt, sodann die Formen des Findens und die Arten des Erkenntnisfortschritts, die sogenannten „Methoden“, viel stärker national bestimmt als die Erkenntnis der Resultate.

So äußerte sich der aufgeschlossene Sinn der Griechen für die plastische Raumform auch in einer Vorliebe zur Geometrisierung mathematischer Probleme, in Platons Entdeckung der Stereometrie, in scharfem Gegensatz zum Beispiel zur weit abstrakteren indischen Mathematik. Der deutsche Geist ist nach dem auf Mathematik und Naturwissenschaft einseitig eingestellten Urteil Kants überhaupt stärker darin, „nach einer gegebenen Methode fortzuschreiten, als Neues zu finden". Seiner nationalen Einstellung nach fühlt er sich in der Welt von Gemeinschaft und Geschichte heimischer als in jener der Natur, in der Natursphäre des Lebens aber heimischer als in jener der toten Welt. Darum sind auch die Methoden der Geisteswissenschaft und der „historische Sinn" sein eigentümlichstes Erzeugnis. Hier war er erfinderisch. Die Prinzipien der neuen Naturwissenschaft hat er im großen Ganzen von der Arbeit Italiens, Frankreichs und Englands im sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert übernommen — freilich, um nachher ihre Fruchtbarkeit höher zu steigern, als es jenen so erfinderischen Völkern gelang. Der toten Natur gegenüber bewährten die romanischen Völker stets ein höheres Maß von Objektivität als das deutsche Volk; der Deutsche hat es hier schwerer, sich aus den Banden des Anthropomorphismus herauszuwinden. Aber da, wo es am meisten kostet, objektiv zu sein, in Verständnis und Beurteilung menschlich-geschichtlicher Dinge, überragte der deutsche Geist alle anderen Nationen. Weniger vielleicht seine Verstandestüchtigkeit, als sein sittlicher Genius konnte so auch zur Wurzel dessen werden, was er der menschlichen Erkenntniskultur an Eigentümlichem hinzugebracht. Dieses eigenartige Verhältnis, daß

sittliche Eigenschaften unmittelbar für die Erkenntnis der Welt erfinderisch werden, ist spezifisch deutsch. Nicht für die regelmäßige Fortarbeit auf den verschiedenen Erkenntnisgebieten, — hier gilt das Prinzip der Internationalität —, wohl aber für die Erfindung neuer Methoden und für den erstmaligen Aufbruch neuer Weltgebiete scheint auch für die Erkenntnis so etwas wie eine nationale Bestimmung zu bestehen: so daß ein adäquates Gesamtbild der Welt nicht von einem Volke allein, sondern nur von der Gesamtheit der Völker — der ganzen Menschheit — geliefert werden kann. So meint es auch Goethe, wenn er einmal äußert, daß die Wahrheit nicht von einem Volke, sondern nur vom Ganzen der in Völker gegliederten Menschheit gefunden werden könne. Dieser Gedanke fällt nicht entfernt zusammen mit dem, was man gemeinhin die „Internationalität“ der Wissenschaft nennt. Er bedeutet sogar das Gegenteil dieses Gedankens. Er leugnet die volle Ersetzbarkeit und Vertretbarkeit eines Volkes durch das andere in Sachen der Erkenntnis und besagt, daß gerade die höchste Wirksamkeit des eigentümlichen Genius jedes Volkes für die beste Lösung der Erkenntnisaufgabe der Menschheit die höchsten Früchte verspreche. Erst die sich ergänzende Gesamtheit der nationalen Weltbilder gibt nach dieser Idee — einer ganz andern als jener des Internationalismus — ein angemessenes Bild der Dinge.

Aber welches Maß von nationaler Abhängigkeit den verschiedenen Teilen der Erkenntnisarbeit auch zukomme — eine Art von Abhängigkeit muß überall wie Gift und Feuer vermieden werden, wenn das hohe Ziel erreicht werden soll, das Goethe aufstellt: diejenige Abhängigkeit,

die in der bewußten Motivierung des Forschers durch den nationalen Gedanken läge. Ein Forscher, der einen Gedanken ausspricht, einen Satz schreibt, weil er ihn dem Geiste seiner Nation „entsprechend" oder dieser Nation diensam hält, vergeht sich an dem höchsten Grundsatz aller Wissenschaft: der Wahrheit und ihr allein dienen zu wollen. Nur diejenige Abhängigkeit vom nationalen Geiste, die (für den nachkommenden Betrachter) auch dann noch bleibt, wenn der Forscher in reinem Sinne nur den Tatsachen und Schlüssen Gehör gab und frei und offen berücksichtigte, was Forscher anderer Völker in dem sie beschäftigenden Problem geleistet haben, ist jene tiefe und wertvolle Abhängigkeit vom nationalen Geiste, die Goethe im Auge hat. Das Nationale in seiner Geistesart muß den Geist des Forschers wie von rückwärts bewegen; es darf ihn nicht als Ziel oder Zweck ziehen. Im anderen Falle wirkt nicht der nationale Geist selbst, sondern gerade etwas ganz Internationales, die Reflexion über den oder einen nationalen Geist. Es ist die größte Selbsttäuschung, wenn Menschen glauben, gerade dann am tiefsten „im Geiste" ihrer Nation zu wirken, wenn sie sich — anstatt vom Zwange der Sache — durch solche Reflexion über das Nationale bestimmen lassen. Ganz im Gegenteil befinden sie sich gerade dann auf einem Wege, auf dem auch das Nationale seine unwiederholbare Eigenart abstreift und selbst zum internationalen Klischee wird, — wie es in der Tat heute Nationalisten gibt, die bei allen Nationen ungefähr dieselben Phrasen im Munde führen, und so die Welt erheblich an Gleichförmigkeit vermehren. Andererseits verbürgt nur die strengste Fernhaltung jener reflexiven nationalen Motive, daß der echte, nationale

Geist unverhüllt und in seiner vollen Eigenart zum Ausdruck gelange. Auch für die Nation gilt, daß die Tiefe seines Selbst nur gewinnt, wer sich verlieren will, wer nicht seiner, sondern der Sache allein gedenkt. Eine bewußt nationale Philosophie wäre ein Unding. Aber auch eine bewußt internationale Philosophie wäre ein Unding. Es hat — wie jüngst Max Dessoir hervorhob — weder der Philosophie, noch den Wissenschaften, noch der Politik genützt, daß in der Einrichtung der sogenannten Austauschprofessuren wissenschaftliche Ziele mit politischen vermischt wurden. Die inneren Gegensätze der Nationen wurden durch das „repräsentative" Gerede mehr versteckt als erleuchtet; und der Wissenschaft wurde, indem sie die führenden Kreise der Nationen „befreunden" oder „aufklären" sollte, ein politisches Motiv beigemischt, das sie um so weniger verträgt, als die Forscher sich nur durch die Sache gebunden wissen. In seiner Intention darf den Forscher also weder der nationale noch der internationale Gedanke leiten — sondern eben nur die Sache.

Aber es wäre nun auch kein geringerer Irrtum als jener einer bewußt nationalen Philosophie, wenn man aus der Erkenntnis der Nichtigkeit solchen Unternehmens den Schluß zöge, daß die Philosophie auch nach ihrem Gehalte einen nationalen Charakter nicht besitzen dürfe, oder daß sie so weit wertlos und falsch sein müsse, als sie ihn besitze.

Schon die außerphilosophische Wissenschaft enthält weit mehr nationale Elemente, als der Laie anzunehmen pflegt. Wer auch nur eine Ahnung etwa von französischer, englischer und deutscher Physik hat, wer z. B. sieht, wie der Franzose Sadi Carnot, die Deutschen

Leibniz, Robert Mayer und Helmholtz und der Engländer Joule verfuhren, um die bekannten Energiegesetze anläßlich ihrer Studien zur Wärmelehre zu finden, wird — abgesehen von den verschiedenen Forscherindividualitäten — auch die nationalen Geister scharf verkörpert finden. Pierre Duhem[1] und Ernst Mach haben uns dies in ihren Werken zur Geschichte der physikalischen Theorien sehr deutlich gezeigt. Der Briefwechsel Leibnizens mit dem Newtonianer Clarke ist auch ein nationaler Dialog. Nur das vom Fluß der lebendigen Forschung, ihrer Richtung und Methode abgelöste fertige Resultat wird zur international kursierenden Münze. Die Biologie, in der die Sphäre desjenigen Verstandes, der der „Natur seine Gesetze vorschreibt", sich verringert, ist ebenso national gebundener, wie sie sich nach Ràdls schönem Buche über ihre Geschichte von Haus aus auch zeitlich weit sprunghafter entwickelt hat, als die Wissenschaften von der toten Welt. Innerhalb der Philosophie aber sind im Verhältnis zu anderer Art von Erkenntnis die drei Momente: Sprunghaftigkeit der Entwicklung, personale Bedingtheit und nationaler Charakter bis zum äußersten gesteigert. Darum stellt sie das Selbstbewußtsein der Nationen im höheren Maße dar als die positiven Wissenschaften.[2] Mit dem kontinuierlichen sogenannten „Fortschritt" fehlt ihren größten Werken und Charakterköpfen auch die Entwertung durch den Fortschritt. Es gibt in der Sphäre der Wissenschaften keine Analogie zu dem immer wiederkehrenden philosophischen Ruf: „Zurück zu —", zum Beispiel zu Platon, zu Aristoteles, zu Kant. Während in den historischen Reihen

[1] S. jetzt Pierre Duhem: „La Science allemande". F. Alcan, Paris.

[2] So auch W. Wundt in seinem Buche: Die Nationen und die Philosophie.

der Chemiker und Physiker der Letzte nur darum mehr sieht, weil er auf den Schultern des Vorgängers steht, sendet jeder große Philosoph im letzten Grunde einen einsamen und eigentümlichen Blick ins All, in Gott und in sich selbst. —

Es gibt nun freilich eine Idee von Wahrheit und von Sachgültigkeit, an der gemessen die philosophische Erkenntnis eben darum „subjektiver", willkürlicher, ja illusionärer erscheint als das Werk der unpersönlicheren, kontinuierlicher fortschreitenden und internationaleren Wissenschaft. Aber diese Idee von Wahrheit und Sachgültigkeit ist selbst nur eine und zwar eine sehr bestreitbare philosophische Idee von den Maßstäben der Erkenntnis. Ihre Vertreter — noch heute unbewußte Schüler der Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts — beachten nicht, daß im selben Maße, als ein Wissen „allgemein menschlich" wird oder auch nur werden kann, es um so mehr sich damit begnügen muß, die Sachen bloß eindeutig zu ordnen, anstatt ihre Wesensfülle zu erkennen; daß dieses Wissen gleichzeitig im selben Maße konventionell „gesellschaftlich" und symbolisch wird. Sie haben sich nie gefragt, ob nicht gerade das Ansich der Welt so eingerichtet sein könne, daß Welt sich nur der Totalität einer Person (in je verschiedenen Ansichten je nach deren Individualität) aufschließe. Nicht die möglichste Ausschaltung des Personellen und Nationalen wäre in diesem Falle die sachgültigste und den Namen der Wahrheit am strengsten verdienende Erkenntnis der Dinge; solche Wahrheit ergäben im Gegenteil erst die sich zu einem Gesamtbild ergänzenden charakteristischen Weltbilder der Personen und Nationen, deren jede dasjenige an „Welt" gesucht und gefunden

hätte, was eben nur sie auf Grund ihrer letzen eigentümlichen metaphysischen Seinsbezogenheit auf das Universum zu erkennen vermag. Seit Schleiermachers Wirksamkeit ist uns der Gedanke in der Ethik geläufig, es sei das objektivste Gute, das „an sich“ Gute jeweilig eben dies, von dem jede besondere einzelne Person- oder Volksindividualität sich sagen müsse: es ist mein Gutes und keines anderen; ist meine Aufgabe, mein gottgewollter Beruf. Aber in der Sphäre der Erkenntnis verhält es sich im Grunde nicht anders. Ist die metaphysische Rolle von Person und Individualität im All eine Rolle im Grunde, und nicht bloßer Schein auf der Oberfläche der Dinge, so kann ja auch gar nicht ihre Ausschaltung, sondern nur ihre vollste und lebendigste Wirksamkeit auch die maximal objektive Erkenntnis der Welt geben. In diesem Falle müßten wir sagen: Nicht die Philosophie, sondern gerade die sogenannten exakten Wissenschaften geben trotz der hochgesteigerten Gewißheit und Genauigkeit ihrer Resultate das weniger sachgültige, also vergleichsweise „subjektivere“ Bild der Welt. Denn sie bezahlen diese Gewißheit damit, daß sie von vornherein darauf verzichten, sich der an sich seienden Fülle einer Welttotalität zu bemächtigen, in der allein doch alle Dinge „wirklich“ sind. Sie bezahlen sie, indem sie sich damit begnügen, nur die Oberflächenseite der Welt sich zum Gegenstande zu machen, die Seite, die nur auf das Gattungsmäßige des Menschendaseins relativ ist; und sie bezahlen sie zweitens damit, daß sie an Stelle der Aufgabe einer Sachkenntnis die ganz andere setzen, die in jener Oberflächenschicht der Welt noch vorhandenen Sachen in konventionellen Symbolen eindeutig zu dem Zwecke nur zu ordnen, daß eine größte

technische Beherrschung der Welt möglich wird. Der Verzicht also auf Sach- und Realgültigkeit zugunsten wohlgeordneter Symbole von den Sachen, der weitere Verzicht auf die Erkenntnis eines Seins in sich selbst zugunsten der Art, wie es sich der generellen Subjektivität des Menschen darstellt, erteilt jenen Wissenschaften erst die Grundeigenschaften, durch die sie international, stetig fortschreitend und unpersönlich zu sein vermögen. Das Nationale des Geistes ist also keine „Beschränkung", „Trübung" oder Verdunkelung einer sogenannten allgemein menschlichen Vernunft, wie die Aufklärung lehrte: es ist im Gegenteil eine je eigentümliche Steigerung und Erhöhung der allgemein menschlichen Vernunft, — ein besonders gearteter Anstieg also zu jener „Welt", wie wir sie vor der unendlichen Vernunft der Person der Personen, vor Gott, der Idee nach gelegen denken. Und nur im Verhältnis zu einem göttlichen Weltbilde dürfte und müßte dann das Nationale noch als Beschränkung und Verdunkelung verstanden werden.[1]

Im Werden der Weltanschauung der Neuzeit treten die nationalen Geister weit ausgeprägter auf den Plan als innerhalb des kirchlichen Universalismus des Mittelalters, dessen Philosophie sozial durch den Stand der Kleriker, inhaltlich durch die Angleichung des Aristotelismus an das kirchliche Dogma, methodisch durch die apologetisierende sogenannte scholastische Methode, sprachlich durch die Einheit des Lateinischen bestimmt ist. Die zeitliche Ordnung, in der die Nationen ihre philosophischen Ideen konzipieren, entspricht ziemlich

---

[1] Vgl. hierzu Bd. IV dieses Werkes: Philosophie der Geschichte.

genau der Folgeordnung ihrer allgemeinen kulturellen Blüte, im Ganzen auch ihrer politischen Machtstellung. Italien geht in seinen großen Denkern der Renaissance und in der Grundlegung der neuen Naturprinzipien (Galilei, Leonardo) voran; Frankreich übernimmt dann in Descartes und seinen Nachfolgern die Führung; England tritt etwas später und schon in Abhängigkeit und Gegensatz zu Frankreich auf den Plan; erst im achtzehnten Jahrhundert wirkt durch die Vermittelung Voltaires, der Newton und Locke in Frankreich verbreitet, durch Montesquieu, Rousseau und Humes Besuch in Paris die englische Philosophie auf die französische zurück. Deutschlands Genius tritt in der äußerlich wenig, innerlich um so tiefer national bestimmten Gestalt Leibnizens am spätesten in die neu europäische Gedankenwelt schaffend ein.[1] Leibniz klagt, in anderen Ländern sei „der Tag einer neuen selbständigen Philosophie längst angebrochen, während Deutschland noch immer durch die Lehrer der Scholastik beherrscht werde". In der Tat finden wir bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hinein Aristoteliker auf den deutschen philosophischen Lehrstühlen, und so groß war der Einfluß des Descartes, daß seine Lehre als die „Philosophie nouvelle" schlechthin bezeichnet werden konnte. Aber trotz dieser Verspätung Deutschlands in der reicheren Ausgestaltung einer eigentümlichen Philosophie durchwalten drei Ideen deutschen Ursprungs die gesamte Gedankenentwicklung der Neuzeit:

---

[1] Wie stark die Philosophie von Leibniz, abgesehen von seiner Verwurzelung im Aristotelismus der Scholastik und der neuen Naturlehre, in dem selbständigen Gedankenzug der deutschen Mystiken gründet, hat neuerdings Heimsoeth treffend gezeigt. S. Die 6 großen Themen der abendländischen Metaphysik. 1922.

die Idee des Unendlichen, in ihrer vollen Bedeutung konzipiert durch den Hirtenknaben von Kues, nachmaligen Kardinal; die von dem ermländischen Domherrn Kopernikus in Anknüpfung an den Pythagoräer Aristarch von Samos zuerst entwickelte heliozentrische Lehre, und das die alte deutsche Mystik Meister Ekkeharts mit Naturforschung und Heilkunde zusammenschmelzende Prinzip des Theophrastus Paracelsus, es müsse im Ganzen des Universums im Großen (Makrokosmus) sein, was in seiner vollkommensten und reichsten Gestalt im Kleinen sei, in der Seele des Menschen (Mikrokosmus).[1]

Der Sinn für Unendlichkeit steht in scharfem Gegensatz zum griechischen und lateinischen Sinn für Maß, Form, Gestalt, Grenze, Geschlossenheit des Weltbildes. Und darum ist der antiken Weltansicht das Unendliche immer nur das Verworrene, Chaotische, ja Schlechte und Böse, immer nur verderbliche Hybris. Endliches aber ebensowohl in allen Seinsbezirken wie im Wollen und Handeln nur als Einschränkung eines dem Geiste *zuerst* gegebenen Unendlichen zu erleben, als Not und Tribut an die menschliche Enge, — *diese* Einstellung ist spezifisch germanisch. Die größten Tugenden wie die größten Fehler des germanischen Genius ließen sich auf sie zurückführen. Derselbe Zug in der Theorie, den Dilthey einmal für die praktische Lebensform mit den Worten beschreibt: „Ihr (d. i. der Germanen) Handeln ist nicht durch eine rationale Zwecksetzung bestimmt und begrenzt; ein Überschuß von Energie, der über den Zweck hinausgeht, etwas Irrationales ist in ihrem

---

[1] S. auch W. Wundt: „Die Nationen und ihre Philosophie".

Tun.“ Und: „Nicht in der heiteren Anschauung der Welt wie die Griechen, nicht in der gedankenmäßig abgegrenzten Zweckbestimmung wie die Römer, sondern in der Äußerung der Kraft als solcher ohne Begrenzung, in der so entstehenden Erschütterung, Erhebung der Persönlichkeit, besitzen sie den höchsten Genuß und Wert des Daseins“. Es ist wundersam, wie auch die klassischen Formulierungen des germanischen Ethos diesen Zug festhalten.

In den vielfarbigen Ideen Lessings, Leibnizens, Goethe-Fausts, Kants, Fichtes, Schopenhauers, Nietzsches von einem unendlichen Streben, dessen Bewegung besser sei, als das Erreichen, hat sich dieser deutsche Wesenszug zu einer philosophischen Grundidee durchgeklärt, die trotz des reichen Wechsels der Art, wie dies „Streben“ verstanden wird, welche Richtung ihm gegeben, welcher Gemütsgehalt es begleitet, dieselbe bleibt. Immer wieder wurde es in der Geschichte zugleich deutsche Aufgabe, das Recht der Kraftidee vor jener des Gesetzes und der Substanz, das Recht der Idee der Bewegung vor jener der stabilen Ordnung (Leibniz), das Recht des Glückes in der Aktion vor jenem des lustvollen Zustandes darzutun. — Am Mikrokosmosgedanken aber ist germanisch einmal die alle deutsche Philosophie der Folgezeit beherrschende Tendenz, auch die Natur auf vitale und geistige Prinzipien zurückzuführen, der Innenwelt irgendeine Art Übergewicht der Realität über die Außenwelt, dem Individuum aber über die Gesellschaft zu erteilen; mehr noch als dies aber (was z. B. nicht minder den englischen Geist charakterisiert) in der Innerlichkeit der Seele nicht einen Teil der Welt, sondern das Ganze oder doch den „Kern“ einer Welt zu suchen. Daß, was im Menschen das Herrschende und Vornehmste sei, es auch im Welt-

all sein müsse, daß im Menschen als Teil der Welt nichts sein könne, was nicht im Großen, ja Unendlichen auch in der Welt als Ganzem sei — das ist ein Gedanke, der versteckt oder ausgesprochen ein Obersatz für die meisten deutschen Gedankensysteme ist. Diese Gedankenrichtung ist das äußerste Gegenteil zu der vorwiegend englisch-französischen, die ich als Angst vor dem Anthropomorphismus bezeichnen möchte. Denn ist der Mensch selber weltförmig gebaut, so kann Anthropomorphismus keine letzte Fehlerquelle der Erkenntnis der Welt sein. — Nicht so sehr ein besonderer Ausdruck des deutschen Geistes ist der Heliozentrismus. Schon die Alten hatten ihn gefunden. Nur die philosophische Deutung der kopernikanischen Umgestaltung des mittelalterlich-aristotelischen Weltbildes anstatt — wie es zunächst nahelag — als Relativierung des Irdischen und menschlich Geschichtlichen zur Angelegenheit eines kleinen Sonnentrabanten, gerade umgekehrt zur äußersten Steigerung des denkenden Selbstbewußtseins, das sich kraft dieser Überwindung des Sinnenscheins nun erst recht in das Zentrum der Dinge gerückt erlebt, ja in Kant sich bis zum „Gesetzgeber der Natur" emporwirft, ist von deutscher Eigenart.

So wie ich das Eigentümliche in der englischen Denkweise an der Hand der Philosophie des Inselvolkes dargestellt habe, (siehe mein Buch „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg"), möchte ich hier die Eigenart des französischen Denkens an der französischen Philosophie kurz umschreiben.

2

Sieht man auf Gestalt und Rhythmus des Ganzen dieser Philosophie, so findet man sie einheitlicher als die deutsche und kontinuierlicher in ihrer Entwicklung. Scharf ausgeprägte Charakterköpfe — bei uns ein Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Fechner — treten zugunsten einer größeren Homogenität und Zusammenarbeit der Forscher zurück. Die Tradition wirkt stärker, auch in der Terminologie; die Schulbildungen sind weniger geschlossen. Wendungen von jener Schroffheit, wie sie z. B. der Absturz des romantischen Hyperidealismus der Hegel-Schellingschen Epoche in den banalsten Materialismus (in dieser Denkrichtung wird der Deutsche stets banal) aufweist, fehlen hier. Die Maßlosigkeit des Gedankens im Zuendegehen der Konsequenzen ist minder groß. Das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften ist im ganzen das eines fruchtbaren Gebens und Nehmens. Man kann weder sagen, daß sich die französische Philosophie je ein solches Richter- und Führeramt angemaßt habe, wie z. B. die deutsche unter Hegel, noch daß sie je so ohnmächtig und restlos in die Menge der Fachwissenschaften versunken sei, wie zuzeiten die deutsche. Die Grenzen der „Fächer" sind in der französischen Wissenschaft überhaupt weniger scharf gezogen als bei uns; das fördert wohl vielfach den Dilettantismus, hat aber auch den Vorzug, daß ein gewisses philosophisches Bewußtsein den Fachforscher nicht so leicht verläßt. Der Tendenz, von irgendeinem Winkel eines Faches her gleich eine sogenannte „Weltanschauung" zu fabrizieren, ist hierdurch stärker gesteuert. Figuren wie Ernst Haeckel oder

Ostwald sind in Frankreich nicht ganz so möglich wie bei uns. Weit stärker ist die Berührung der Philosophie mit der „großen Welt“, weit intensiver auch die für Philosophie und Staat gleich gefährliche Neigung, eine Philosophie zur Denkweise, wenn nicht gar zur geistigen Grundlage der Gesellschaft und des Staates zu machen. Außer Hegel fehlen uns Deutschen Versuche, wie sie in dieser Richtung seit Rousseaus „contrat social“, von Comte, St. Simon, Louis Blanc, Fourier bis zu Sorel immer wieder gemacht wurden. Jene Berührung mit der großen Welt hat ihren Hauptgrund wohl darin, daß ein anderer sozialer Stand die Hauptleistung der französischen Philosophie getragen hat als bei uns, weniger der Bürger und Theologe, als der Adel, der Weltmann und (beruflich) der Mathematiker und Naturforscher. Der deutsche Protestantismus begünstigt eine freispekulative Ausgestaltung der religiösen Ideen, die der Katholizismus verbietet, und lockt so die Theologen stärker in die Philosophie hinein. Der Zerfall in ein „klerikales“ und „modernes“ Frankreich wird freilich so gesteigert. Andrerseits ist das Verhältnis der französischen Philosophie zur Literatur stetig (nicht wie bei uns nur während der romantischen Periode im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts) ein offeneres gewesen. Dafür ist bezeichnend, daß uns jene Spielart von philosophischer Literatur, deren Autoren man in Frankreich gerne als les grands écrivains oder les grands moralistes bezeichnet, ein Typus in der Art von Montaigne, Pascal, Vauvenargues, La Rochefoucault, Taine usw., fehlt. Der innere Zusammmenhang der strengen und reinen Philosophie mit dem geselligen Leben und der Kunst ist durch diesen Typus vor allem hergestellt. Die Charaktere

von La Bruyère verbinden z. B. Molière mit Theophrast und Aristoteles. Balzac nimmt sich Buffons „Histoire naturelle“ als Vorbild seiner „Comédie humaine“. Moliere ist voll von Anspielungen auf die cartesianische Philosophie. Bergson wirkt mächtig auch auf Dichtung und bildende Kunst.

Jede Philosophie einer Nation hat eine Aufgabe, die ihr dunkel vorschwebt und die sich nur schwer mit Begriffen umschreiben läßt, ein Schema, nach dem sich ihr unwillkürlich alle Probleme ordnen. Dieses Schema ist für die französische Philosophie die Welt als ein universales, überall wohlbegrenztes, ruhendes Ganzes von klarer formvoller Ordnung, das aus seinen Bestandteilen begriffen werden kann und das an erster Stelle auf den souveränen Verstand und Willen des Menschen als Gesellschaftswesen bezogen ist. Nach einem Ganzen strebt deutscher und französischer Geist im Unterschiede zum englischen gemeinsam. Aber dieses Ganze ist für den deutschen Geist mehr die Idee einer unendlichen Aufgabe als ein Vorhandenes; und dieses Ganze geht für den deutschen Geist seinen Teilen vorher. Die größten deutschen Geister waren Synthetiker größten Stils (Leibniz, Kant, Fechner, Hegel), die größten gallischen ausgeprägte Analytiker. Das Bewußtsein, daß dieses Ganze weder der Zeit der Forschung nach, noch der Fülle seines Gehalts nach je in das Netz menschlicher Begriffe eingehen könne, überwältigt den deutschen Geist. Ehrfurcht und Scheu vor dem Ganzen ist darum seine Grundhaltung. Seine Werke behalten eben darum etwas Ungeschlossenes, Fragmentarisches — eben das, was die Franzosen nach ihren Leitideen bei uns „formlos“, „verworren“, „dunkel“, „Steckenbleiben im Material“,

nennen. Ein Buch, wie des zarten, frommen Fénélons vielgelesene „Démonstration de Dieu“, so kristallklar, so endgültig jeden Zweifel lösend, so unmerklich Schwierigkeiten aber auch umgehend und — so ehrfurchtslos vor dem Unsichtbaren, hätte kein Deutscher schreiben können. Selbst die großen französischen Mystiker, die Bernhard, Hugo und Adam von St. Viktor, Fénélon, Bossuet, Franz von Sales behalten mitten im Überschwang der religiösen Empfindung etwas von dieser gallischen Verstandeshelle. Diese „Welt“ aber ist stets bezogen auf den Menschen als Glied der Gesellschaft. Daß der Mensch die Krone der Schöpfung sei, ja ihr souveräner Herr und Meister, daß jedes Problem in ihm anfange und ende, — das ist eine stillschweigende Voraussetzung aller französischen Philosophie. Zwischen den Polen der Mathematik als der Formwissenschaft kat' exochen, in der purer Verstand seine souveränste Freiheit kostet, und Gesellschaftslehre schwingt vornehmlich der französische Geist. Die stumme, knorrige, reiche Wirklichkeit der Dinge, der der englische Geist mit Liebe nachgeht, tritt weit zurück vor dem Klarheitsbedürfnis der Begriffe; die deutsche Lebensempfindung dunkler über- und unterbewußt geleiteter Schicksalsform der wichtigsten Wendungen des Menschen-, des Volkslebens, die Verehrung für solche Einordnung des Menschen in das geheimnisvolle Ganze einer Welt fehlt der französischen Seele und gilt ihr leicht als „sklavische Triebbefangenheit“.[1] Den Begriff des Unterbewußten hat der Deutsche Leibniz eingeführt. Die philosophische Denk- und Darstellungs-

1 „Der Franzose glaubt nicht an das Schicksal. Das Schicksal ist nur die Entschuldigung der Schwachen“, schrieb Romain Rolland zu Beginn des Krieges in seinem Briefe an Gerhart Hauptmann.

form entspricht der Bevorzugung mathematikartiger Klarheit und einer Welt, die schon als Diskussionsgegenstand einer Gesellschaft konzipiert ist. In der Kunst der idealisierenden Abstraktion, in der Klarheit der Deduktionen aus wenigen „Prinzipien“ (Taines „beau comme un syllogisme“ konnte man nur in Frankreich sagen), in der Kunst, einfache klärende Fragestellungen in der Forschung zu finden oder die Sache zum experimentum crucis zu treiben, ist der französische Geist ebenso unvergleichlich wie in der eleganten gewinnenden Rhetorik der Darstellung und in der Kunst, auch über das Fach hinaus Menschen für eine Frage und ihre Lösung zu erwärmen.

An der Fülle der Welt hebt diese Denkart in Natur und Menschentum vor allem ein feinstufiges Reich von wohlgeordneten, durchsichtigen Formen ab, das gleichsehr den Verstand wie den Geschmack befriedigt. Logisch-sachliche Interessen von ästhetischen zu scheiden, ist der französischen Geistesart von Descartes bis auf den Mathematiker H. Poincaré stets äußerst schwierig gewesen.[1] Ein Buch, dem die klare Disposition und die Kunst der Darstellung fehlt, erweckt in Frankreich schon darum leicht Zweifel an der Wahrheit dessen, was es enthält. Umgekehrt gehört ein gutes Maß „bonne logique“ auch zum gallischen Schönheitsideal. Was an der Welt Anschauungsfülle, Kraft, Individualität ist, das läßt diese Einstellung gern zur Seite liegen; die komplizierte Dunkelheit des organischen Lebens, die Unverfügbarkeit über dasselbe durch den souveränen Verstand gewinnt darum zusehends keinen rechten Platz in dieser Welt.

1 G. H. Poincaré „La valeur de la Science“.

Leibniz hatte nicht nur die Kategorie der Individualität und jene der Kraft gegen Descartes wieder in ihre Rechte zu setzen, sondern auch die Grundbegriffe der Biologie. Die relative Unabhängigkeit der Teile der Welt voneinander verschwindet vor der Idee einer Allabhängigkeit und einer Deduzierbarkeit der Welt aus ganz wenigen Prinzipien. Überall, im Staat wie in Sprache und Weltansicht, tötet ein zentralistischer Absolutismus die Freiheit und Unabhängigkeit der Weltelemente und ihrer Eigenentwicklungen. Gleichzeitig tritt in Geschichte wie in Mechanik die Bewegungs- und Entwicklungsseite der Welt vor dem Bilde einer statischen Ordnung, einer „Hierarchie" der Dinge zurück, und die kunstreiche Klassifikation muß häufig die Erklärung ersetzen. Die Mechanik des Descartes, die den Zeitbegriff und die Idee der Kraft aus den Grundbegriffen dieser Wissenschaft ausschaltet (die Lehre von der creatio continua ist davon eine Folge), macht auch die Dynamik zu einem Spezialfall der Statik. Erst Leibniz weist philosophisch diesen Fehler auf, ja will umgekehrt selbst das Bild des ruhenden Raumes auf ein Produkt zeitbedingter Kräfte zurückführen. Bei Descartes, in dem der gallische Genius einzigartige Klassizität erhielt, treten auch die übrigen der genannten Züge scharf hervor. Seine Definition der Wahrheit „verum, quod clare et distincte percipitur" hängt fast wie ein ehernes Axiom über der Entfaltung der französischen Philosophie — ja des französischen Geistes. Ob „Klarheit" aber nicht ein bloß subjektives Menschenbedürfnis sei, das die Sache selbst und die Wahrheit über sie gar nichts angeht, fragt sich Descartes keinen Augenblick. Aber nicht minder französisch und für die Zukunft folgereich ist die neue

Haltung, die im „cogito ergo sum“ des Cartesius liegt. Diese Haltung enthält wie in nuce Kunst und Geist des Menschen des ancien régime; sie durchseelt die auf überlebensgroßen Kothurnen einherwandelnden Gestalten Racines und Corneilles, ist für das geniale Volkskind Molière (vgl. „Femmes savantes“ und „Misanthrope“) der Gegenstand des Spottes, und drückt zugleich schon jene kalte, fast grausame Distanzierung aus, mit der Voltaire, Diderot und Balzac die menschlichen Dinge später betrachten und typisierend schildern. In diesem Satze schnellt das souveräne Vernunftsubjekt des Menschen in eine Höhe des Seinsbewußtseins, die in unmeßbarer Ferne die ganze Welt, einschließlich des gesamten organischen Reiches und der eigenen lebendigen Menschennatur unter sich und gegen sich liegen sieht. Dieses „Ich“ des Descartes steht nicht mehr in der Welt; es hat in ihr keinerlei Heimatsgefühl mehr, und nicht umfließt es mehr tragend und wohltätig der Strom des Werdens. Entfremdet fällt die eisige Helle seines Blickes analysierend, scheidend, richtend auf Natur, Tradition und Geschichte. Nur von der Konzeption eines solchen „Ich“ aus konnte der künstlichste und anschauungsfernste Gedanke, der je gedacht ward, gedacht werden: alles Lebendige, Tier und Pflanze, einschließlich des Menschen, sofern er nicht „denkt“, seien nur komplizierte, seelen- und trieblose Mechanismen; ein französischer Gedanke, ein gallischer Exzeß kat' exochen! Descartes' Auffassung der gesamten Physik, ja Philosophie als Pangeometrie (welche Wissenschaft er durch seine klare und wohlgefällige analytische Geometrie bereichert) ist gleichfalls eine echt gallische Idee. Nach dieser Auffassung sind Kraft, Zeit, Materie, Inten-

sität, Qualität und objektive Form lauter „verworrene, dunkle Ideen“ und darum aus den Urtatsachen der Welt auszuscheiden; sie werden als Anthropomorphismen verworfen; so erst — meint er — können die der Mathematik entlegensten Gebiete unter den freien konstruktiven Zugriff des mathematischen Denkens gebeugt werden. Er macht das Ruhende, den Raum, in dem der Geist willkürlich seine Grenze zieht, zum Herrscher auch der Zeit, und ordnet, wie die Dynamik der Statik, alle Entwicklungslehre der Klassifikation unter. Pascal sucht sogar eine „geometrie du coeur“. Noch auffälliger aber ist die Art, wie sich die deduzierenden und zentralisierenden Tendenzen des französischen Geistes in Descartes malen. Auf ganz wenige „Prinzipien“ wird die vielgestaltige Natur zurückgeführt. Zwischen Gott und dem individuellen Menschen fallen für Descartes alle jene vermittelnden Reiche und Potenzen aus, die das Mittelalter gelehrt; die causae secundae werden von der causa prima verschlungen, genau wie die Stände und ihre Freiheiten von der Gewalt des absoluten Monarchen in der französischen Staatsentwicklung; und wie vor dem „L'Etat c'est moi“ (dem staatsphilosophischen Analogon des „Cogito ergo sum“) schließlich alle Gesellschaft eine demokratisch gleichförmige Masse wird, so werden die denkenden Ichs auch vor Gott „gleich“ an der Vernunftmitgift der idées innées. Auch die Seele ist nicht mehr „ganz in jedem Organ des Leibes“ (Aristoteles), sondern an einem Punkt des Gehirns zentralisiert; sie ist ausschließlich „Denken“, und alles, was vordem als anima vegetativa, anima sensitiva, was als „Lebenskraft“ die Welt des Ausgedehnten mit der des reinen Geschehens vermitteln sollte, wird dem Mechanismus

anheimgegeben. Bis in die Gehirnphysiologie hinein neigen die französischen Forscher dazu, die psychischen Funktionen „zu hoch“ zu lokalisieren. Vor dem „denkenden Ich“ sind alle Triebe, alle Leidenschaften, alle Gemüts- und Gefühlskräfte der menschlichen Natur so gleichwertig, wie die denkenden Ichs vor Gott, wie die Masse vor dem absoluten Monarchen. Aber die Geschichte Frankreichs hat diese merkwürdige Analogie noch merkwürdiger bestätigt. Wie es nur eines einzigen königlichen Kopfes bedurfte, um aus der absoluten Monarchie die Freiheit jedes Gliedes der schon vorher „gleich“ gewordenen Bürger zu machen, so bedurfte es nur des Wegstreichens des Seelenpünktchens an der Zirbeldrüse, um den „Homme-machine“ Lamettries, nur des Wegstreichens des für den Gang und die Bewegung der Welt schon überflüssig gewordenen Gottes, um den Materialismus Holbachs zu gewinnen. In den gewaltsamen Dualismen des Descartes tritt auch jene maßlose Neigung des französischen Geistes zur Antithetik hervor, vermöge der er — wie Pascal sagt — sogerne „blinde Fenster“ macht; dieselbe Antithetik, die auch dem gallischen Witz mit zugrunde liegt. Auch bei Descartes entspricht aber jener Kraft, die Welt in klare, leicht faßbare antithetische Prinzipien aufzulösen, nicht im mindesten die synthetische Kraft, zu zeigen, wie denn nun eine Zusammenwirksamkeit, eine Kooperation der Substanzen möglich sei, in die er das Weltall einteilt. Sowie wir den Blick von der Anatomie der Welt auf die Physiologie lenken, bleibt hier alles dunkel.

Und dennoch hat die eigenartige Werbekraft der französischen Kultur sich an wenigen Beispielen stärker erwiesen als an der Geschichte des Cartesianismus.

Nicht nur im ganzen 18. Jahrhundert war er „la nouvelle philosophie“ schlechthin. Er ist — was man gar nicht nachdrücklich genug hervorheben kann — bis heute die Grundlage der Weltauffassung des Durchschnitts der wissenschaftlich Gebildeten Europas. Diese Philosophie allein verstand es, so zu gewinnen, daß man gar nicht mehr merkte, sie sei überhaupt eine besondere Philosophie, daß man sie vielmehr für eine Frucht des gesunden Menschenverstandes selbst hielt.

Die bisher genannten Grundzüge des französischen Geistes durchdringen aber nicht minder die außerphilosophischen Kulturinhalte. Ob wir die französische Gartenkunst oder die Einteilung des Staatsterritoriums in künstliche „Departements“, ob wir den Zentralismus der unteren Verwaltung, der sich trotz aller Verfassungsänderungen seit dem ancien régime so zäh erhielt, oder den Zentralismus der von Paris aus geregelten Sprache und Mode betrachten, ob die Kalenderexperimente und neuen Größen-Maße der Revolution: der „Cartesianismus“ des Daseins und Lebensstils tritt uns immer wieder entgegen. Das Laplacesche Ideal der einen Weltformel, die auch die Geschichte umfassen könnte; die Versuche des Freidenkers Comte, die Wissenschaften in eine feste „Hierarchie“ zu bringen und die Geschichte auf wenige Grundgesetze einer Entwicklung (das sogenannte Gesetz der drei Stadien) zurückzuführen, in der die Verstandesleistung des Menschen die unabhängig Variable sein soll;[1] Comtes charakteristische Zurückweisung der Lamarqueschen Entwicklungsidee als einer „dunklen Idee“; Josef de Maistres kirchlicher Hyperzentralismus im Traité du Pape, Fouriers

[1] Vgl. Bd. I dieses Werkes.

nach Phalangen abgezirkelter Sozialstaat: alles Ideen, in deren Bildung sich ebendieselben Eigenschaften des Nationalgeistes widerspiegeln, die Descartes zuerst so plastisch dokumentiert. Gegen die individuelle Gewissensfreiheit spricht A. Comte schärfere Worte, als sie je ein fanatischer Priester sprach, und sein Ideal der Gesellschaft mit einem gelehrten „pouvoir spirituel" an der Spitze und einem durch die Verehrung einer Frau vermittelten Kultus des „Grand-Être", der „Menschheit", enthält den alten Verstandeszentralismus und den Gedanken künstlicher Menschenklassifikation nur in neuer Gestalt. Der gallische Freiheitsbegriff kennt — so grundverschieden er von dem englischen Freiheitsbegriff ist — weder eine Freiheit des geistigen Individuums noch jene Freiheit des Gliedes in der natürlich und historisch gewachsenen Gemeinschaft, der gemäß der Staat weder ein Vertrag zu größtmöglicher Garantie jeder Selbstsucht noch ein von oben her aufgesetzter künstlicher Wille ist, sondern nur die höchste Organisation der in ihm auslaufenden partikularen Willenseinheiten des Volkes. Wenn in England Traditionsschema, Konvention, Sitte zur Niederhaltung des geistigen Individuums, ja — wie schon J. St. Mill klagt[1] — zu seiner Erstickung führen, so hier ein bewußter Normierungswille der staatlich herrschenden Schicht. Es ist die besondere Art von Tragik dieses Volkes, daß sein ungestümer Freiheitsdrang immer wieder wie aus sich selbst heraus eine höchste, einheitliche Gewalt an die Spitze führt, die neue Knechtschaft bewirkt. Mit Recht ist zu allen Zeiten das sonderbare Schwanken des franzö-

[1] S. St. Mill „Über die Freiheit".

sischen Geistes zwischen Skepsis und Mystik, zwischen Ausschweifung und Reue, Frivolität und mildester Reinheit (auch der besten französischen Frauen) hervorgehoben worden — vielleicht nur die psychologische Innenseite der schroff antithetischen Entwicklung der Verfassung des französischen Staates. Schon für Montaigne, noch mehr für Charron und Pierre Huët ist die Skepsis das beste Mittel, die Seele der Autorität und Kirche gefügig zu machen. In Pascals großer kranker Seele wohnen beide sich unterstützend zusammen, und in Rancé, dem Begründer des Trappistenordens, schlägt die glühendste Weltfreude um in Schweigen und äußerste Zurückgezogenheit. Bayle, Friedrichs des Gr. geistiger Erzieher, wiederholt das Tertulliansche: Credo, quia absurdum. Bei Josef de Maistre und Bonald, ja bis heute (bei Brunetière und der Action française) kehrt derselbe Rhythmus der Gemütsbewegung zwischen skeptischem Traditionalismus und ungebundenster Willkür wieder. Aber es muß auch auf die wunderbare Kontinuität und die herbe spirituelle Reinheit jenes stillsten Frankreich hingewiesen werden, das innerhalb der Philosophie durch die Namen Hugo von St. Viktor, Bossuet, Fénélon, Pascal, Malebranche, die übrigen großen prêtres de l'Oratoire, in neuerer Zeit durch Maine de Biran, Ravaisson (Bergsons Lehrer) angedeutet sei. Hier hat eine Verschmelzung augustinisch gefärbter Frömmigkeit mit geistiger Leidenschaft, mathematischer Klarheit und Kühnheit des Denkens eine Reihe edelster und durchgeistigtster Charakterköpfe erzeugt, Gestalten und Gesichter voll herber Würde und zarter Demut, voll lebendigstem Glauben und innerer Weite und Freiheit. Bei anderen Nationen werden wir kaum eine Analogie

dieser Mischung finden. Diese stillere aber kraftvolle Geistesrichtung, die in der neuesten Zeit in der französischen Jugend eine erhebliche Stärkung erfuhr und durch den Krieg sie weiter erfahren wird, bildete für die Abenteuer des französischen Gedankens immer wieder einen lichten Orientierungspunkt und wird ihn — so hoffen wir — auch in Zukunft bilden. —

Wie spiegelt sich das französische Volksethos in der französischen Philosophie? Die Franzosen haben von Descartes bis zu Bergson die Probleme der Moral nur stiefmütterlich behandelt. Weder die Verbindung von Ethik und Nationalökonomie, die reiche, genaue Beobachtung sittlicher Konflikte und die Subtilität der Problemstellung, die der englischen Ethik eigen sind, noch die Neigung der Deutschen, von den inneren Erlebnissen des Gewissens und der Pflicht her eine Metaphysik zu konstruieren, sind ihnen eigen.[1] Was man les grands moralistes français nennt, sind mehr „Schriftsteller" und Soziologen als eigentliche Philosophen (La Rochefoucault, Vauvenargues, St. Simon, Fourier, Comte usw.). Das deutet darauf hin, daß die Franzosen hier der teils kirchlichen, teils sozialen Tradition, dem „bon sens" und den in ihnen enthaltenen festgewordenen „Idealbildern" (des „Heiligen", des „Gentilhomme", später des „homme honnêt") einen größeren Spielraum einräumen als andere Völker, und daß das Problem der Herstellung einer angemessenen Sozialordnung der Analyse der inneren sittlichen Erlebnisse voransteht. Neben der stark stoisch gefärbten, auf der kirchlichen Tradition ruhenden Moraldoktrin der cartesianischen Schule nimmt den größten Raum in ihren

---

[1] Sehr charakteristisch für das Verhältnis des Franzosen zum englischen Ethos ist das Buch Guyans „La morale englaise contemporaine".

ethischen Versuchen der Gedanke ein, daß das wohlverstandene Selbstinteresse die Wurzel des sittlichen Verhaltens sei.[1] Was La Rochefoucault in seinen „Maximes" mehr als souveräne Kritik und ironische Anklage einer Gesellschaft meint, die sich noch heimlich an christlichen Idealen mißt, das wird bei den Moralisten des 18. Jahrhunderts, bei Lamettrie, Helvetius, Holbach, zu einer ernstgemeinten Theorie der Entstehung sittlicher Wertschätzung. Diese Lehre ist ein Ausdruck des französischen Ethos nur insofern, als der Antrieb durch den Wetteifer der Individuen um bestimmte, jeweilig als „höchste" geltende Lebensgüter vielleicht der stärkste aller Antriebe des französischen Menschen ist. „Concours", „Arrivisme" in allen Sphären, Stellenjagd, Wetteifer, sei es nun in einem Kloster heiliger als der andere, oder auf der Börse reicher als ein anderer zu werden, oder vor dem König und maßgebenden Frauen besser als ein anderer dazustehen, ist hier eines der Haupttriebräder alles Handelns. Man darf indes hierbei nicht an gemeinen individuellen Egoismus denken, der die Vorteile ruhig genießen möchte, die er sich verschafft hat. Gerade Kühnheit und Wagemut erhalten vielmehr auch von den philosophischen Schriftstellern die höchste Auszeichnung.[2] Denn dies kommt nun — gleichsam als Überleitung, durch die aus wohlverstandenem Selbstinteresse überhaupt erst eine Moral werden kann — hinzu, daß die Hauptquelle der Freuden und

---

[1] Auch der zuerst religiöse, aber schon bei den französischen Jesuiten des ancien régime sich immer stärker ins Politische wendende Egalitätsgedanke hat in der starken Wirkung des stoischen Naturrechts seine Wurzel.

[2] So schon bei Vauvenargues. Vgl. neuerdings besonders Guyau; „Sittlichkeit ohne Pflicht" (Soziol. Bibl.).

die besondere Art der Lebensgüter, um die jeder in wohlverstandenem Selbstinteresse mit dem anderen konkurriert, weniger ein wirkliches Sein und Verhalten sind als das Bild eines Seins und Verhaltens in der Gesellschaft, weniger der wirkliche Zustand des „Ich" als die „Rolle", die sich jeder selber in der Gesellschaft spielen sieht. Nicht in der Sphäre der Wirklichkeit, sondern in einer der wirklichen Welt wie ein Netz übergeworfenen Scheinwelt sozialen Geltens, in der jeder ein bestimmtes idealisiertes Schattenbild als seine „Rolle" besitzt, spielt sich der Grundprozeß des französischen Lebens ab; in einer Welt gleichsam sozialer Mathematik, deren Figuren wie die Gestalten der Geometrie über die Wirklichkeit zu deren Messung geworfen werden. Und diese „Welt" ist auch der vorzügliche Gegenstand des französischen Romans. Je nachdem aber die Lebensgüter geistige oder mehr materielle sind, um deren Bild es sich handelt, — je nachdem es das Bild des sinnlich sichtbaren Menschen oder der tieferen Persönlichkeit ist, wird diese französische Neigung entweder zum Fehler der sprichwörtlichen französischen Eitelkeit oder zur Tugend des edleren Ehrgeizes und jenes wunderbaren Sinnes für den Ruhm „gloire" ausschlagen, dem nach einem bekannten Worte von Clausewitz der Deutsche ebenso selten gerecht zu werden vermag, wie nach bekannten Worten Schillers der französischen „Anmut im Betragen" und der gallischen Rhetorik, die er irrtümlich beide gerne als überzeugungsloses Wortgepränge und als Bestechung und Lüge wertet. Und je nachdem der Zustand der Verfassung und die allgemeine Kulturlage das Aufsteigen des Einzelnen mehr an die Gunst eines Königs oder an jene einer

herrschenden Plutokratie oder an die Gefolgschaft der großen Massen knüpft, je nachdem bald mehr Tapferkeit, Takt und Anmut, bald mehr Reichtum und die hier so einzig geschätzte volksrednerische und forensische Begabung die sozial bevorzugtesten Güter ausmachen, wird der Zielinhalt dieses allgemeinen Wetteifers historisch wechseln, — ohne die Konstanz dieser sittlichen Grundeinstellung zwischen ancien régime und der heutigen republikanischen Gesellschaft zu ändern.

Für das Ganze der Nation heißt aber jenes Ansehen Prestige. Der Prestigegedanke ist in Frankreich der Idee realer Macht und der faktischen Ausnutzung aller Territorien und Volkskräfte ganz unverhältnismäßig übergeordnet. Die durch keine Expansionsnotwendigkeit herbeigeführte französische Kolonialpolitik der letzten Jahrzehnte, welche die Kolonien weit mehr als Rekrutierungsanstalten für das von den Vogesen hypnotisierte Heer und als Steuerzahler, denn als Boden fruchtbarer Arbeit auffaßte, ist gleichfalls von hier aus zu verstehen. Gesellt sich nun gar zu dieser nationalen Ruhmbegierde noch das drückende Gefühl des Lebensniederganges der Rasse (Entvölkerung), so muß aller fremder Aufstieg, auch solcher Aufstieg, der die eigenen Nationalinteressen nicht unmittelbar beeinflußt, psychologisch wie ein positiver Angriff wirken und rein als solcher Haß erwecken. Nur dies erklärt die sonderbare Tatsache, daß auch besonnenste, ruhigste, gebildetste Franzosen seit Jahrzehnten fest überzeugt waren, Deutschland werde sich demnächst auf Frankreich stürzen, um sich neue Provinzen anzugliedern. Prestige, nicht die reale nationale Macht und der Reichtum der Nationen (die sich gegenseitig fördern können), ist ja eben eine Relations- und

Differenzkategorie. Kein Prestigegewinn einer der großen Mächte ohne proportionalen Prestigeverlust der anderen. Wird das Prestige zum spiritus rector der Politik — anstatt zu einem der Macht untergeordneten, nur als eventuelle Machtquelle gewerteten Faktor —, so muß auch das Bild bloßen Wachstums fremder Macht der Volksseele schon als Angriff auf die eigene Nation erscheinen und gleichzeitig das als Defensivstellung auf den illusionsartig gefürchteten Angriff, was faktisch angstgeborener Angriffsaffekt ist. Dieser nationalen Selbsttäuschung verfiel Frankreich in den Jahren vor dem Kriege in ganz besonderem Maße. Hier liegt im Großen genau der Fall vor, den französische Psychopathologen den Fall des persécuté persécuteur genannt haben. Die Angst vor vermeintlichem Angriff wird zum Kern einer alle Ausdrucksäußerungen in ihrer Richtung abstufenden und deutenden psychischen Verfassung und schließlich zum Motiv des Angriffs als vermeinten Verteidigungsaktes. Gesteigerte Empfindlichkeit aber für möglichen Prestigeverlust und nationale Rachsucht mußten zusammen fallen und steigen. Die seit 1871 grabende und bohrende, alle französische Politik leitende Wirksamkeit der Revancheidee kann — wie ich schon anderwärts zeigte — nur auf der Grundlage dieser seelischen Zusammenhänge verstanden werden.[1] Henri Bergson sprach — zu Beginn des Weltkrieges — in einem Vortrag ganz richtig von einer „tiefen Erkrankung der französischen Volksseele", welche der Deutsch-Französische Krieg von 1870 zur Folge gehabt hätte. Wenn er jedoch hinzusetzt, es habe diese Erkrankung darin bestanden, daß die

---

[1] S. Genius des Krieges, S. 107—111.

französische Seele durch die Wegnahme des Elsaß in eine Verzweiflung an die mögliche Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit in der Welt überhaupt getrieben sei und sich den verlorenen Glauben an sie nur durch einen siegreichen Krieg wiederherstellen könne, so konstruiert er ziemlich naiv pro domo. Nicht Verzweiflung an „Recht und Gerechtigkeit", sondern quälende Ungewißheit an der Erreichbarkeit der Ziele, welche jenes eng umschriebene Volksethos dem politischen Handeln Frankreichs wie von selbst setzt, nur die quälende Ungewißheit, ob es sein altes Bild als „grande nation" und den Ruf seiner ruhmgekrönten Armee nach dem Verlust des Elsaß in Zukunft bewahren könne, führten zu jener „tiefen Erkrankung der Volksseele".

3

In diesen allgemeinen Rahmen des französischen Ethos, der in allem historischen Wandel der Geschicke eine seltene Konstanz aufweist, ordnet sich das politische Ethos dieses Volkes überhaupt und seine Geistesverfassung vor dem Kriege eigentümlich, aber doch in nicht allzu schwer durchschaubarer Weise, ein.

Was das erste betrifft, so gewahren wir im Gebrauche aller politischen Kategorien eine eigenartige Färbung, die wir sofort als national französisch empfinden. Für die Kategorien „Nation" und „Staat" ward dies in einem besonderen Aufsatz gezeigt.[1] Hier möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers nicht so sehr auf einzelne Kategorien wie „Freiheit", „Gleichheit", noch weniger auf einzelne politische Schritte des französischen Staates

---

[1] S. Die Nationalideen der großen Nationen in diesem Bande.

lenken, als auf das formelle Gefüge der französischen politischen Methodik.

Das jeweilige besondere Verhältnis von Wechselwirkung zwischen auswärtiger und innerer Politik ist für die europäischen Großstaaten durchaus nicht das gleiche. Eine schematische Auffassung dieses Verhältnisses, das mir bei Sozialisten und den konservativen Schichten unseres Volkes — wenn auch in entgegengesetzter Richtung — gleich häufig entgegentritt, ermangelt der Beachtung dieser Tatsache. Es wäre irrig, mit vielen Sozialisten die letzten Jahrzehnte der Außenpolitik aller jetzt kriegführenden Großstaaten aus Faktoren wie Angst vor inneren Unruhen, vor Revolution, Flucht vor inneren Problemen (progressive Einkommensteuer, Furcht vor dauernder dreijähriger Dienstzeit in Frankreich, und Ulster, irische Frage, Kohlenstreik in England) und dergleichen abzuleiten; aber auch irrig, mit vielen Konservativen alle möglichen Geschehnisse der inneren Politik nach Maßgabe ihrer Wirkungen aufzufassen, die Rüstungsnotwendigkeiten respektive ökonomische Weltkonkurrenz auf sie ausübten. Ganz abgesehen von den besonderen politischen Parteien und Klassen zeigen die nationalen Großstaaten eine besondere Art, in der sie ihre auswärtige und innere Politik führen und zur Wechselwirkung gelangen lassen.

Für die englische Politikmethodik ist nichts so charakteristisch als die fast einzigartige Unabhängigkeit der inneren und äußeren Politik voneinander. Sie ist eine Folge jenes tiefen Dualismus von Staatsmoral und Privatmoral in England, den schon Kant mit den berühmten Worten im Auge hat, in denen er die Vornehmheit des einzelnen Engländers der Habsucht, Grausamkeit und

Wildheit des Volkes als Ganzes gegenüberstellt. Während der tiefgreifendsten Wandlungen des englischen Verfassungslebens seit der Reformbill bis zu den aufwühlenden staatssozialistischen Reformen von Lloyd George, im Wechsel der konservativen und liberalen Regierungen, blieben die Grunddogmen der äußeren Politik Englands (Gleichgewicht, Marinismus, Richteranspruch in allen Welthändeln) fast völlig unberührt. Schon die Idee, es könne eine außerpolitische Frage auf das innere Lebensgefüge des Inselstaates gestaltend zurückwirken, empfindet der Engländer als peinliche Gewalt und als Verletzung seines persönlichen und nationalen Selbstbewußtseins. Auch in dieser Hinsicht hatten die Kämpfe um die allgemeine Dienstpflicht die Bedeutung eines gewaltigen Wendepunktes für die Fortbildung des englischen politischen Ethos. Aber auch die entgegengesetzte Einwirkung innerpolitischer Wandlungen auf die äußere Politik geht dem englischen Wesen wider die Natur. Dieselbe Kraft, die im Privatleben als Angst vor dem Skandal erscheint und die alle Streitigkeiten und Gegensätze möglichst innerhalb des Hauses, der Familie, auf alle Fälle jenseits der Öffentlichkeit austragen läßt, ist es auch, die stärkere Einflüsse der innerpolitischen Kämpfe auf die Außenpolitik von vornherein mit einem Makel behaftet. Der überall im Hintergrund stehende Erwählungsgedanke des ganzen Volkes zu einer Art universaler politischer Vorsehung bedingt wie von selbst die schärfste Trennung innerpolitischer Kämpfe auf den Gang der auswärtigen Politik. So ist ein schroffer Dualismus hier das entscheidende Ideal.

Ganz anders Deutschland. Nicht wie in England im Wesen und Ethos des Volkes, wohl aber im Gange der Geschichte der deutschen Einheits- und Reichsbildung

durch Kriege und durch die Aktion des preußischen Staates liegt es begründet, daß die äußere Politik hier eine primäre Gestaltungskraft fester Zwangsläufigkeiten für die Bildung und Fortbildung der Verfassung, für Klassenverschiebungen, Sozial- und Bevölkerungspolitik und für den wechselnden Einfluß der politischen Parteien erhielt. Die Reaktion jeder politischen Gruppe auf die Rüstungsforderung von Armee und Marine bestimmt hier in einem Maße das politische Gesamtschicksal dieser Gruppe und damit auch das Schicksal ihrer sonstigen Forderungen, wie nirgends sonst. Von Frankreich macht Bismarck in seinen „Gedanken und Erinnerungen" die treffende Bemerkung: „Es ist ja ein namentlich in der französischen Politik gebräuchliches Mittel, innere Schwierigkeiten durch Kriege zu überwinden." (Seite 53, Band II.) Das ist es, was Frankreich jenen oft hervorgehobenen Charakter der Unberechenbarkeit in außerpolitischen Dingen in einem Maße gibt, wie er sonst nirgends zu finden ist. Ein durchgreifender Wechsel an den leitenden Stellen, ja ein eingreifendes neues Wahlresultat — und alles ist plötzlich anders: die Meinung, die Presse, die außerpolitische Maßregel, ja ihr Geist. Gewiß ist die gesamte französische Politik der letzten Jahrzehnte, auch die innere, von einer außerpolitischen Idee, der Revancheidee, in Atem gehalten und stark mitgestaltet worden. Aber Maß und Richtung dieses Wirkens war gleichwohl fast ausschließlich an die Männer geknüpft, welche die innerpolitischen Kämpfe an das Ruder des Staates führten. Ein Caillaux als Leiter der Außenpolitik — er hätte ein ganz anderes Verhalten Frankreichs im Werden des Weltkrieges bedingt. Und auch dies scheint mir eine konstante Eigenschaft dieses politischen Ethos, daß die

staatlichen und nationalen Interessenfragen in der Erwirkung der außerpolitischen Maßregeln weit zurücktreten können hinter allgemeinen politischen, ja weltanschaulichen Sympathien und Antipathien in Fragen z. B. „Autorität und Freiheit", „Ordnung und Demokratie" mit gleichgesinnten politischen Gruppen anderer Völker. Es hängt mit der Eigenart des französischen Rationalismus, der Herrschaft des starren Allgemeinbegriffs und der scharfen Formulierungen zusammen, daß Fragen der rechten Normgestaltung menschlicher Gesellschaftsangelegenheiten vor der Beurteilung des speziellen französischen Staats- und Nationalinteresses dem Franzosen ins Bewußtsein zu treten pflegen. Ein Wort wie das Wort „ou" in Sembats Ausruf: „Faites un roi ou faites la paix" ist nur von hier aus verständlich. Man kann, je genauer man die französischen Geistesströmungen vor dem Kriege kennt, in ernstlichen Zweifel geraten, was stärker zum Kriege mit Deutschland trieb: der republikanische positivistische Demokratismus oder die junge nationalistische, gesinnungsmilitaristische (nicht zweckmilitaristische), da und dort sich mit royalistischen legitimistischen Ideen verbindende (Action francaise), häufig auch in verschiedensten Formen an die Kirche Anschluß suchende Geistesbewegung des jüngsten Frankreich. Ja man kann in Zweifel geraten, ob man Sembats Wort nicht ebenso berechtigt hätte in die Formel umgießen können: „Faites un roi ou faites la guerre" — Das prinzipielle Bekenntnis all dieser jungen französischen Gruppen zum Nationalismus, zum sogenannten Klassizismus (Antisorbonnebewegung), zum Kriege und zum militaristischen Ethos, zur Religion und in verschiedenem Maße auch zur Kirche schloß es nicht aus,

ja forderte es gemäß der obengenannten französischen rationalistischen Eigenart sogar bis zu einem gewissen Grade, daß man nicht nur mit deutschen Vorbildern ganz- oder halbausgesprochen operierte (gerade in diesen Kreisen erfreute sich z. B. der deutsche Kaiser der lebhaftesten Sympathien, desgleichen Bismarck als politische Figur), sondern daß man schon aus dem Unglauben heraus, es könne die gegenwärtige Regierung samt ihrem System einen siegreichen Krieg gegen Deutschland führen, eher friedlich als kriegslustig gegen Deutschland gesinnt war. Auch während des Krieges tönte die schärfste Stimme der Kritik der französischen Regierung aus diesen Kreisen, in denen der Glaube an den Sieg Frankreichs von Anfang an gering war. Die Kritik, die Bergson in einer Rede an Deutschland übte, in der er unsere „Organisation" als einen seelen- und geistlosen Mechanismus darstellte, wurde gerade von royalistischer Seite aufs schärfste zurückgewiesen. Auch das Recht, die Deutschen „Barbaren" zu nennen, haben Angehörige dieser jungen französischen Bewegung den Vertretern des heutigen Frankreich niemals zugestanden, da sie seit Jahren in dem nachrevolutionären Individualismus und der Rousseauschen Gefühlsromantik die Quelle aller modernen „Barbarei" aufgewiesen zu haben meinten, und da sie überzeugt waren, daß auch heute noch alle positiven geistigen Werte Frankreichs von der Literatur bis zum Verwaltungsaufbau im ancien régime verwurzelt seien. Auch der Nationalgedanke und der „Militarismus" dieser Kreise war durchaus nicht so aggressiv gegen Deutschland, als es in unserer liberalen Presse dargestellt worden ist, welche die französische Republik und Demokratie vom Vorwurf der Kriegstreiberei nach

Möglichkeit zu entlasten suchte. Der Haß der französischen Demokratie vielmehr auf unser politisches System als einer nichtparlamentarischen halbautokratischen Regierung, verbunden mit der Angst, es könnte die schon bewilligte gefürchtete dreijährige Dienstzeit als automatische Folge der deutschen Neurüstungen (Wehrbeitrag) eine ständige Einrichtung werden, haben in letzter Minute stärker zum Krieg angetrieben als jene neunationalistische und neumilitataristische Agitation. Dieser junge französische Nationalismus, der von den Kreisen der royalistischen Action française bis in die französische Demokratie (man denke z. B. an den edlen, im Kriege gefallenen Charles Péguy und seinen Kreis) hineinreichte, hatte die Revancheidee und das Problem des Elsaß weit stärker zu einer erzieherischen Idee der französischen Jugend umgestaltet als zu einer kriegfordernden Ursache. Besinnung auf die großen geistigen Wurzeln der französischen Kultur als einer eigentümlichen Blüte des Menschengeistes, nicht agitatorische Ausbreitungslust der Ideen des französischen politischen Systems, (wie sie seit den Revolutionskriegen höchst aggressiv zu wirken nie völlig aufhörte), war dieser Nationalismus an erster Stelle. Der Militarismus der geistigen französischen Jugend aber war in erster Linie der seiner Natur nach wenig aggressive „Gesinnungsmilitarismus", das heißt eine neue seelische, ritterlichere Haltung zum Triebleben, nicht eine praktische Überlegung, was man mit dem vorhandenen Heer zur Erreichung von Zwecken einer ihrem Wesen nach unmilitärischen plutokratischen Regierung beginnen könne. Weit entfernt also, daß der Ausbruch des Krieges in diesen jungfranzösischen Kreisen als Erfüllung von

geheimen Hoffnungen gewirkt hätte, wurde der Kriegsausbruch vielmehr als vorzeitige Unterbrechung eines auf lange Zeitdauern angelegten nationalen Erziehungswerkes empfunden, als Vernichtung von Lebenskeimen eines französischen Rinascimento vorzüglich seelischer und geistiger Art. Ich sagte an anderer Stelle,[1] daß gerade der „Gesinnungsmilitarismus" im Gegensatz zum „Zweckmilitarismus" so stark werden kann, daß er den faktischen Krieg fast ausschließt. Diese Tatsache kann in edelster Form, sie kann auch gegebenenfalls in komischer Form in die Erscheinung treten. Es geht tief gegen das Gewissen und Wesen des Menschen soldatischen Geistes, daß er sein Leben „für" neue Absatzgebiete hingeben und Blut auf die eine Hälfte der Wagschale, Waren und ökonomische Vorteile, ja selbst territoriale Erweiterungen auf die andere Wagschale lege. Also denken unmilitärische Regierungen, die Klasseninteressen verwalten, und die selbst bar militärischen Geistes den Soldaten nur für ihre Zwecke gebrauchen. Aber eben da, wo das Militärische als Lebensform auch an sich geschätzt wird, als Lebensform, in der sich Tugenden und Lebensstile einer besonderen Art am besten realisieren lassen, pflegt das aggressive zum faktischen Krieg treibende Motiv gerade in unserem Zeitalter um so mehr zu fehlen, als diese Motive in unserer Zeit so unheimlich stark ökonomisch durchwirkt zu sein pflegen. Bis zur Komik gesteigert, tritt dies Gesetz hervor im Vater Friedrichs des Großen, der schon um der Freude an seinen Grenadieren und der peinlichen Ordnung ihrer Disziplin

[1] Siehe den Aufsatz über „Militarismus" in diesem Bande.

willen Kriegen aus dem Wege ging. Der preußische Feldwebel, der nach Beendigung des Krieges zu den Soldaten sagt: „So Kerls, jetzt stramm gestanden, jetzt wirds wieder ernst“ vertritt nur die niedrige, technische und darum grotesk komische Form des Gesinnungsmilitarismus. Die vielgescholtene Liebe zum sogenannten „Krieg an sich“ hemmt oft den faktischen Krieg. Der Haß gegen den „Krieg an sich“ führte gerade im Ursprung des Weltkriegs um so leichter zum faktischen Kriegsausbruch, als man das große Stück des preußischen Gesinnungsmilitarismus, der im deutschen Militarismus steckt, seitens der Gegner verkannte und hinter den deutschen Neurüstungen in Heer und Marine immer ganz bestimmte politische Zwecke und kriegerische Absichten suchte, die die deutsche Regierung faktisch gar nicht besaß. Gerade die Unsichtbarkeit bestimmter weltpolitischer Pläne auf deutscher Seite — trotz der ungeheuren staatlich militärischen Machtentfaltung — machte Ländern, die den Militarismus nur und ausschließlich als Zweckmilitarismus begreifen können, und deren unmilitärische bürgerliche Regierungen das Heer nicht als organischen Bestandteil des Staates und Volkes, sondern nur als mechanisches Werkzeug für Zwecke begreifen, die ganz jenseits aller militärischen Gesinnung gesetzt werden, das neue Deutschland so unheimlich und unverständlich. Man sah ungeheure Kräfte und aufgestapelte Macht, für die man Ziele suchte, die gemäß der Sonderart der eigenen politischen Gesinnungsstruktur „wägbarer“ Art sein sollten. Man sah in jedem Augenblick einen schwer gerüsteten Soldaten daherklirren und frug sich angstvoll, wohin er wohl ginge. Daß er häufig nur — spazieren ging, das wollte niemand glauben. An

die Leerstelle der Zwecke und Ziele, die man nicht sah, setzte gerade die Angstphantasie des modernen demokratischen positivistischen Frankreich die ungeheuerlichsten Gebilde von geplanten Überfällen der „kaiserlichen Ulanen", und die ungeheure Angstwirkung dieser Phantasiegebilde erzeugte gerade in Frankreich eine Nervosität, die klare Besinnung und psychologisches Verständnis des Gegners völlig ausschloß. Die eigene echt gallische Liebe zur Intrigue verlegte auch in den Gegner lange intrigante Pläne und Zweckreihen, mit denen man jene faktische Leerstelle ausfüllte. Gerade von dem anders gesinnten, antipositivistischen, gesinnungsmilitaristischen, gegen die plutokratische Republik mit ihren hyperdemokratischen Allüren so stark skeptischen Frankreich aus, — von jenem Frankreich aus, dem sich die beste deutsche Jugend der Vorkriegszeit verwandter fühlte, als man weiß, — durfte ein tieferes Verständnis auch des deutschen Militarismus, ja des ganzen deutschen Wesens erwartet werden. Dieses Verständnis war auf dem besten Wege, sich zu bilden, und tausend Fäden menschlicher, persönlicher, wissenschaftlicher, religiöser und literarischer Art konnte der Kenner bereits wahrnehmen. Nicht diese junge Bewegung, sondern die übermächtige Stärke des Alten in Frankreich, das heißt der Ideen von 1789, ist eine starke Mitursache des Krieges gewesen.

Man darf natürlich weder die sehr verschiedenartigen Sonderarten der Bewegungen des jüngsten Frankreich vor dem Kriege, die sich als Verjüngungswillen zusammenfassen lassen, zu gleichartig auffassen, noch darf man ihre Bedeutung überschätzen. Die Action française z. B. war bei ihrer oft geckenhaften Kirchlichkeit und

trotz ihrer hervorragenden Mitglieder (Jules Lemaître, Paul Bourget) im großen ganzen ohne tieferen religiösen Gehalt. Die Kirche mehr als Autoritäts- und Ordnungsmacht, denn als religiöse Lebensquelle war ihre Devise. Aber ihr standen sehr echte religiöse Bewegungen zur Seite, die bald an die vorher geschilderte augustinische Tradition des altfranzösischen Denkens (z. B. La Bruyère), bald an Bossuet und Fénélon anknüpften, das heißt die edelsten Traditionen, die Frankreich in dieser Richtung besitzt. Auch in der jungen französischen Literatur, die sich von den ihren Doktrinen nach prodeutschen Rénan, Taine, Zola, weit abgewandt hatte, in Personen z. B. wie André Gide, Claudel, Romain Rolland, Francis Jammes und anderen war ein Geist an der Arbeit, der der Politik des regierenden Frankreich tief entgegengesetzt war. Und dasselbe gilt für die sogenannte Antisorbonnebewegung und die neoklassische Richtung, dasselbe auch für die von Henri Bergson berührten Kreise. Auch die syndikalistische Bewegung, deren Theoretiker Sorel an die Bergsonsche Freiheitslehre anknüpfte, war — so grundverschieden ihre Zielinhalte von den Zielen der genannten Bewegungen waren — von demselben geistigen Temperament durchflossen wie jene anderen jungen Gruppen; ihr bewußt aparlamentarischer, antikapitalistischer, revolutionär gewerkschaftlicher Geist mit dem Ziele einer Selbstorganisation der Arbeiterschaft von unten auf bedeutete keinen geringeren Bruch mit den „herrschenden Ideen" des politisch führenden Frankreich, als jene anderen Gruppenbewegungen.[1]

[1] Vgl. hierzu das treffende Urteil von F. Meinecke in „Germanischer und romanischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung" (Ber. d. Pr. Ak., 1916, VI, S. 14).

Gerade die Tatsache, daß sich in Frankreich die Abkehr von diesen „herrschenden Ideen" in so grundverschiedenen Formen und mit so grundverschiedenen Zielinhalten vollzog, und daß trotzdem in allen diesen Formen derselbe Verjüngungswille und derselbe antikapitalistische Rhythmus zu gewahren ist, überall auch eine analoge Aktionsfrische, läßt es ausgeschlossen erscheinen, hier nur die Macht einer Partei oder zufälliger Minoritäten vor uns zu sehen. Was immer noch aus alldem werde — ein kraftvoller Verjüngungswille des Volkes als Ganzem lag doch alldem mit zugrunde. Mit nichtssagenden Redensarten wie der Redensart vom „absterbenden" oder „niedergehenden" Frankreich hätten wir daher vorsichtiger sein sollen, als wir gewesen sind.

Schließlich möchte ich noch einen Tatbestand erwähnen, der nicht ohne eine gewisse Paradoxie ist. Der Kriegszustand hatte es mit sich gebracht, daß innerhalb der ungeheuren Schwatzhaftigkeit der Durchschnittspressen der feindlichen Länder die vor dem Kriege an der Spitze dieser Länder marschierenden kleinen geistigen Minoritäten überall völlig unterdrückt waren, und daß sich als Gesamteffekt der sogenannten öffentlichen Meinungen nur diejenigen Stimmen äußerten, die gleichzeitig Stimmen der stabilen Massen der Länder und Ausdruck alter festgewordener Verhältnisse waren. So hörten wir überall weit mehr die Stimmen von gestern und vorgestern als jene der Stunde. So waren auch die Stimmen des jungen Frankreich in der französischen Presse während des Krieges fast unhörbar. Demokratie gegen Autorität, Nationalgedanke gegen Staatsgedanke, Freiheit gegen Ordnung, Pazifismus gegen preußischen Militarismus wurde uns als die Seele des Krieges der

Entente gegen die Zentralmächte dargestellt. Merkwürdig genug, daß dieses Bild sich fast umkehrt, wenn wir auf die je neuen, jungen Geistesbewegungen bei uns und innerhalb der feindlichen Länder vor dem Kriege achten. Da finden wir, daß gerade bei uns in Deutschland, trotzdem — oder weil? — der Militarismus als Werk einer hundertjährigen Arbeit selbstverständliche Lebensluft war und den Staatsgeist selbst durchdrang, die jüngeren Geistesbewegungen einen auffallend pazifistischen und demokratistischen Charakter an sich tragen; wogegen in Frankreich, Italien, ja selbst in England diese „jungen" Bewegungen in die entgegengesetzte Richtung zielen. Hie Rudyard Kipling und D'Annunzio — hie Gerhart Hauptmann, Stefan George, Rilke, Werfel! Hier Bergson, Boutroux, Péguy, Barrès, René Bazin, Etienne Rey und die früher Genannten, dort eine wenn nicht grundsätzlich dem Militarismus und Nationalgedanken oppositionelle geistige Jugend, so doch eine zu ihnen vorwiegend oppositionelle Haltung, eine Haltung, die Heer und Krieg höchstens aus Zweckmäßigkeitsgründen rechtfertigt. Und für Italien (Leonardokreis Papinis in Florenz, italienischer Teil der Renaissance latine, Futurismus) gilt wiederum dasselbe. Ganz ungleichwertig sind gewiß diese Erscheinungen. Aber nicht nach ihrem literarischen, philosophischen und sonstigen Wert, sondern nur als soziologische Symptome geistiger Volksbewegungen werden sie hier betrachtet. Diese sonderbare Erscheinung mag damit zusammenhängen, daß bei den Deutschen im großen ganzen Demokratismus, Antimilitarismus, Freigeistigkeit oppositionell sind, in den westlichen Ententeländern aber eher ihr Gegenteil oppositionell ist, und es gleichzeitig

eines der beklagenswertesten Gesetze des heutigen europäischen Geisteslebens überhaupt ist, daß es sich nur wesentlich oppositionell und kritisch, nicht von Hause aus schlicht aufbauend und verantwortungswillig entfalten kann. Vergleicht man das von Kurt Hille redigierte deutsche Sammelwerk mit den italienischen, französischen und amerikanischen Bewegungen, welche alle die (nach unserer Meinung grundfalschen) philosophischen Voraussetzungen der neuen sogenannten „Tatphilosophie" teilen, so ergibt sich das sonderbare Resultat, daß trotz derselben Voraussetzungen die ethischen und politischen Ziele grundverschieden sind. Innerhalb der Entente-kreise führte jener Tatgeist, Pragmatismus, Meliorismus, jener Standpunkt der „Action directe" — oder wie sich das ziemlich Vage sonst nennen mag — zu extrem nationalistischen und militaristischen Konsequenzen. In jener Sammelschrift findet man das genaue Gegenteil. Hielten wir diese ganze, zwischen Florenz, Paris, Oxford, Nordamerika spielende Bewegung der neuen „Tatphilosophie" nicht bereits aus sachlichen (hier nicht aufzuführenden) Gründen für philosophisch falsch — schon diese Tatsache würde uns in dem Mißtrauen bestärken, daß nicht Sachen und inhaltliche Ziele, sondern der bloße Geist der Opposition gegen das, was in den betreffenden Ländern gerade „gilt", sie geboren hat. Ist dies „Herrschende" z. B. Militarismus — so Antimilitarismus; ist es Antimilitarismus — so Militarismus. Aber so stark dieser Faktor mitwirkt, — ausschließlich vermag er uns die sonderbare Paradoxie im Verhalten der geistig-bewegten Jugend bei uns und in den Westländern nicht zu erklären. Es kommt wohl noch dazu, daß der Militarismus bei uns eine selbstverständlich

gewordene gewaltige Organisation ist, und nur wenige geneigt sind, sich in sein geistsprühendes Werden im Ablauf der großen Heeresreformen zu versenken, um ihn dann im gleichen Geiste weiterzubauen; daß er aber, in den uns feindlichen Ländern wenigstens, als Gesinnung gleichsam im Stadium der Pubertätszeit steht, und darum von frischerem Geiste und stärker gerade von der geistigbewegten Jugend getragen ist als bei uns. Endlich aber ordnet sich diese Erscheinung einer allgemeineren Erscheinung der letzten Jahrzehnte ein, die oft wie eine Art momentanen Austausches der Nationalgeister frappieren könnte, — wenn solches nicht im Ernste unmöglich wäre. Versteht man unter „deutsch denken" soviel wie denken im Geiste unserer großen philosophischen Tradition, unter englisch und französisch denken aber dasselbe für die großen Traditionen dieser Länder, so gibt es nicht nur eine, sondern gar viele Erscheinungen, die zeigen, dass man vor dem Kriege gerade in der geistigen Jugend der Entente-Länder England und Frankreich mehr deutsch gedacht hat als englisch und französisch, in Deutschland aber mehr englisch und französisch als deutsch. So wurde in der Philosophie Englands und Amerikas durchaus nicht mehr Locke, Hume, Mill, Spencer weitergebildet, sondern ganz gewaltig viel stärker Kant, Hegel und die Ideen des klassischen Idealismus. Auf englischen Lehrstühlen der Zoologie und Botanik, der Anatomie und Physiologie gibt es fast keinen Darwinisten mehr, auf denen der Psychologie fast keinen Assoziationspsychologen mehr — wogegen es bei uns bis zum Kriege davon wimmelte[1].

---

[1] Heute ist dies erheblich anders geworden; vgl. dazu meine Abhandlung „Die deutsche Philosophie der Gegenwart" in dem vom Volksverband der Bücherfreunde hrgeb. Werke (1921) „Die deutsche Kultur der Gegenwart".

Obgleich unsere deutsche Denkweise im Sinne der Tradition antipositivistisch und antiutilitaristisch ist, trug unsere Wissenschaft vor dem Kriege einen weit stärkeren positivistischen und utilitarischen Charakter als die Wissenschaft in den Heimatländern dieser Denkweisen. Der sogenannte Bergsonisme andrerseits, und was sich in Frankreich um ihn gruppierte, war eine völlig unfranzösische Erscheinung — schon ob seiner irrationalistischen und mystisch-romantischen Einschläge. Lassen wir es dahingestellt sein, wie weit Bergson unmittelbar Einflüsse Schellings und Schopenhauers erfuhr — auf alle Fälle war sein Geist diesen deutschen Gedankensystemen objektiv sehr viel näher als irgendeinem der französischen Klassiker. Analoges gilt für Boutroux. Mögen ältere französische Schriftsteller und Denker, z. B. Rénan, Taine, Rémy de Gourmont, Zola über Deutschland freundlicher geurteilt haben als die Führer der geistigen Jugend des gegenwärtigen Frankreich, sie haben doch weit französischer gedacht als die letzteren. Es mutet vom Standort der französischen Jugend vor dem Kriege wie ein völlig unfaßlicher Anachronismus an, wenn den Deutschen ein Schriftsteller von der Präponderanz Heinrich Manns Zola — gerade Zola, den schon Friedrich Nietzsche völlig ausreichend charakterisierte — als eine Art geistiges Vorbild empfiehlt. Es gibt wohl keinen französischen Schriftsteller, der im jungen Frankreich heute weniger gilt als gerade Zola. Analoges würde eine Übersicht über die religösen und die dem Ursprung nach deutschen sozialpolitischen Bewegungen (Rückgang bei uns, Fortschritt in England und Frankreich) in den verschiedenen Ländern zeigen. Bei uns in Deutschland, dem Land der organischen Einheit von

Kirche und Staat, konnte es sein, daß ein großer Teil ernster Jugend dem völlig undeutschen Monismus Haeckels und Ostwalds huldigte[1], ja, dieser Monismus konnte zu einer Art „religiöser Bewegung" aufgebauscht werden. In den Ländern der scharfen Trennung von Kirche und Staat, in Frankreich und Italien, das heißt in Ländern wesentlich antikirchlicher Regierungen, sahen wir dagegen vor dem Kriege einen weit intensiveren positiven religiösen Geist als bei uns. Muß man angesichts der prinzipiellen Opposition alles Geistes, der überhaupt heute fast alle jungen geistigen Bewegungen beseelt, auch hier nicht sowohl von einem „trotz", als von einem „wegen" reden? —

Wie sich das Gesamtverhältnis Frankreichs und Deutschlands nach dem Kriege bestimmen wird, wissen wir nicht. Prophezeiung ist hier das Unsinnigste, was man versuchen könnte.

---

[1] In einer Denkweise abgestandensten Freidenkertums und Positivismus romanischer Herkunft.

Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen.

Unsere Feinde im Weltkriege haben es versucht, eine ganze Reihe vorgegebener Interessen internationaler Querschichtungen gegen Deutschland mobil zu machen, als da sind religiös kirchliche (siehe die Angriffsschrift der französischen Katholiken), kulturelle (Angriffe auf die deutsche Wissenschaft) usw. Von diesen Versuchen war der wirksamste Versuch ohne Zweifel die Ausgabe der Kampfthese, daß der Krieg als ein Krieg der „Demokratie“ der ganzen Erde gegen die „Reaktion“ d. h. gegen staatlich-autoritative Standes- und Klassenbevormundung (innerpolitisch) und gegen den Satz „Macht geht vor Recht“ (außerpolitisch) anzusehen sei. Diese These ist von historisch und politisch rechtsstehenden Schriftstellern aus der Kriegspartei der Zentralmächte und ihrer neutralen Freunde durchaus nicht immer bestritten worden. Im Gegenteil ist sie vielfach willkommen aufgenommen worden, und zwar in allen möglichen Formen. Bald so, daß man von einem „Gegensatz der Ideen von 1789 und 1914“ sprach (Kjellen), bald so, daß man ein Sich-die-Hände-Reichen der russischen Revolution und der Folgebewegungen der französischen Revolutionen gegen die „preußische“ autoritative Ordnungsidee konstruierte, bald so, daß

man von dem Gegensatz der „festgefügten Monarchie" (Deutschland, Österreich) gegen die Staatsformen der Republik und des Parlamentarismus sprach. Man konnte sich zuweilen in die Tage des Legitimismus zurückversetzt glauben, wenn man solches Für und Wider vernahm. Ein aufrichtiger deutscher Demokrat aber, der diese Fragestellung als solche zu verwerfen nicht genug Kritik besitzt, konnte in mehr als einen Gewissensskrupel zwischen seiner politischen Überzeugung und seiner Vaterlandsliebe geraten. Ich möchte solchen durch derartige Skrupel Beunruhigten in folgendem Einiges zur Überlegung geben. Gibt es überhaupt eine solche quergeschichtete einheitliche „Demokratie" über einen ganz formalen Wortsinn hinaus — einen Wortsinn, den erst die Eigenart der nationalen Geister, der Kulturkreise und der positiven religiösen Mächte mit so viel Gehalt erfüllen, als zu einer politisch-sozialen Realität notwendig ist?

Man erlaube zuerst eine allgemeine (nicht historische) Wesensdifferenzierung der Begriffe. Ganz und gar verschieden sind zunächst Demokratismus respektive Aristokratismus als soziologische Weltanschauungsformen und Demokratie respektive Aristokratie als Bezeichnungen historisch faktischer (ja möglicher) politischer Parteiungen. „Demokratismus" nenne ich die philosophische Überzeugung, daß die Massen, die Majoritäten, die „Vielen" es sind, die in der Gestaltung aller möglichen Gruppenformen (also auch aller politischen, sozialen usw. „Parteien") sowohl die bewegenden und gestaltenden, als die idee- und normsetzenden Kräfte sind, daß diese Vielen also die Werte bestimmen, welche die Gruppe zusammenhalten, daß hingegen die „Führer"

und „Vorbilder“ nur der Vielen abgeleitete Exponenten und „Wortführer“ darstellen. In der spezifisch politischen Ideenwelt erscheint diese Lehre normativ in der Form des strengen Majoritätsprinzips und in der Lehre von der strengen unvertretbaren Volkssouveränität (Rousseau zum Beispiel im „Contrat social“). In der historischen Weltanschauung erscheint sie als kollektivistische Geschichtsauffassung. Unter Aristokratismus verstehe ich dagegen die Grundansicht, daß die Gestaltung aller soziologischen Formen (auch aller „Parteien“, also auch aller „demokratischen“ Parteien) beherrscht ist durch den primären Unterschied der Vorbilder, Führer und der Gefolgschaft, der Geführten; daß ferner de facto wie de jure je eine Minorität, eine „kleine Zahl“, den kristallisierenden Gruppenwert, sowie Form und Organisation der Gruppe bestimmt; daß alle historisch vorfindbaren Massenideen, -ziele, -bedürfnisse irgendeinmal Ideen, Ziele, Bedürfnisse einer vorbildlichen und führenden Minorität gewesen sind, und daß alle positive Güter neugestaltenden, also „fortschrittlichen“, aber auch alle negative Güter neugestaltenden „rückschrittlichen“ Gesamttendenzen und Gesamtwillen von Gemeinschaften ihrem Ursprung nach von Minoritätstendenzen und -willen herrühren — Minoritätsrechte aber darum auch prinzipiell nicht verletzt werden dürfen, soll „Geschichte“ überhaupt, das heißt soll Bewegung menschlichen Gesamtgeschehens möglich sein.[1]

Dazu füge ich gleich eine zweite wichtige Unterscheidung, die nicht mehr eine solche der soziologischen

---

[1] Genaueres über das Führerproblem in der Geschichte bringt Bd. IV dieses Werkes „Philosophie der Geschichte“.

Weltanschauungen ist, die vielmehr nur den angeht, der innerhalb einer dieser Weltanschauungen sich zu irgendeiner Zeit und als Glied einer faktischen Gemeinschaft für Demokratie (als Parteiansicht) und gegen Aristokratie oder in umgekehrter Richtung entschlossen hat. Denn Willensentschluß, nicht Einsicht entscheidet ja Parteiangehörigkeit überhaupt. „Demokratie" als allgemeinster Parteiname fordert irgendein Hinwirken auf steigende Gleichheit in irgend einer Gütersphäre, — und dies im Unterschiede von „Liberalismus", dem schon dem Namen nach die Freiheit vor der Gleichheit voransteht (siehe über den Unterschied von Demokratie und Liberalismus auch Hasbach: „Die moderne Demokratie"), aber auch im Unterschiede von allen Parteianschauungen, denen Liebe, Brüderlichkeit, Pietät an erster Stelle steht — eine Grundansicht, die mit der soziologischen Weltanschauung des Aristokratismus geeint zu irgendeiner Form des Konservativismus, mit der des Demokratismus geeint dagegen zu irgendeiner Form des Kommunismus führt. Sekundär kann also auch die Demokratie als Parteiüberzeugung mehr liberalen und mehr konservativen „Geist" besitzen (vgl. zum Beispiel die gegenwärtige sozialdemokratische und freisinnige Demokratie mit der christlichen Demokratie).

Um aber die Demokratiearten ohne die Zuhilfenahme dieser möglichen Mischungen zu scheiden, ist der wichtigste formale Gesichtspunkt noch nicht die meist zu vorschnell gestellte Frage, worin die zu erwirkende steigende Gleichheit bestehen soll (Gleichheit von Besitz, Bildung, politischen Rechten und Pflichten usw., also „soziale Demokratie", „Bildungsdemokratie", „politische Demokratie"). Grundlegender ist vielmehr der formalere

Gesichtspunkt: ob die Mischung von Gleichheit und Ungleichheit, die jede faktische mögliche Gemeinschaft in sich verkörpert, mehr in der Richtung erwirkt werden soll, daß die gemäß dem (wechselnden) Ethos der Gemeinschaft, zum Beispiel der Nation, je als „höher" oder die je als „niedriger" „geltenden" Werte den Gütergehalt der zu fordernden „steigenden Gleichheit" bestimmen sollen. Ich selbst halte es für ein strenger Begründung fähiges ethisches Prinzip, daß die Menschen um so gleicher werden sollen, um je niedrigere (positive) Werte es sich handelt, und um so ungleicher, je höher die Werte sind, in bezug auf welche die Vergleichung stattfindet.[1] So sollen, nach meiner Meinung und unter Voraussetzung der mir einsichtigen Rangordnung der Werte, die Individuen und Gruppen an Güterbesitz in allen Dingen des Nützlichen und des Annehmlichen gleicher sein als in ihrer politischen Freiheits-, Rechts- und Machtstellung; in dieser aber relativ gleicher als in ihrem moralischen Wert und ihrer Geistesbildung. „Vor Gott" aber (so glaube ich) sind die Menschen unendlich ungleich und ungleichwertig, daher schlechthin „unersetzlich". Sich steigernde Aristokratie also in der Richtung auf den „Himmel" und sich steigernde Demokratie in der Richtung auf die Erde, das scheint mir das Seinsollende zu sein. Doch — wie dem auch sei — zu deskriptiven Zwecken bleibt der Unterschied jedenfalls bestehen, ob man mehr Gleichheit in den je als höherwertig oder in den mehr als niedrigerwertig geltenden Dingen fordere. Was aber dies dann für Dinge sind, die als höher-

---

[1] Vgl. für diese Begründung dieses Satzes meine „Ethik", 2. Aufl., S. 530 ff., Halle 1922.

wertig oder niedrigerwertig gelten, das bestimmt (deskriptiv) jedenfalls das besondere Ethos und der besondere Geist der Gemeinschaft, voran das Ethos und der Geist der Nation gleichsam ex sese. Ob man — wenn eine faktische Demokratie dem ersten religiös-ethischen Typus (Aristokratie im „Himmel") oder dem zweiten Typus angehört (Demokratie im „Himmel") — etwa vor allem geistig sittliche Uniformierung bei begleitender steigender Ungleichheit zum Beispiel des materiellen Besitzes und des Zivilisationsgenusses („Demokratisierung des Geistes") als das eigentliche Wesen der betreffenden Demokratie vorfindet, oder mehr Gleichheitstendenz in materiellen Besitzfragen bei begleitender steigender Ungleichheit in Hinsicht auf kulturelle und moralische Angelegenheiten, — richtet sich also zunächst nach dem Ethos der Nation (und dessen historischem Entwicklungsstand), das heißt nach der Art von Wertschätzung, die geistige und materielle Besitztümer und Eigenschaften in ihr finden; an zweiter Stelle aber natürlich nach den vorliegenden, den Parteibildungen mit zugrundeliegenden Klassenbedürfnissen, das heißt nach dem, was Klassen innerhalb des Spielraums des Ethos der Nation, der sie angehören, vorzüglich nicht besitzen und darum „brauchen"; wobei sie in dem, was sie brauchen, mit Klassen anderer Nationen natürlich ein gemeinsames „Interesse" verbinden kann. Versuchen wir mit Hilfe dieses Begriffsgerüstes die bestehenden „Demokratien" Englands, Frankreichs, Rußlands und Deutschlands zu bestimmen, so sieht man auf den ersten Blick, wie wenig diese Demokratien abhängig von bloß international geschichteten Klasseninteressen sind und wie stark sie durch völlig andere

Faktoren, solche der Weltanschauung, des religiösen Ethos und des konkreten Nationalgeistes bestimmt sind — beides aber ebensowohl in innerpolitischen als außerpolitischen Fragen.

Der soziologischen Weltanschauungsform nach ist die englische Demokratie übereinstimmend mit dem englischen Geiste überhaupt der Hauptsache nach aristokratistisch (analog der ganzen Geschichte des englischen Staates und Parlamentes), die französische und russische stark vorwiegend demokratistisch, die deutsche gemischt — aber mit erheblichem Übergewicht des Aristokratismus. Ihren Aristokratismus zeigt die englische Demokratie als Partei 1) in der Voranstellung des Gutes der Freiheit des sozialen Einzelwesens (nicht des „Individuums" als eines eigentümlichen Wesens, das nirgends so unfrei wie in England ist, sondern des Einzelwesens) über alle Art von Gleichheit; das heißt sie ist immer an erster Stelle Liberalismus einer „Klasse" im Verhältnis zu den anderen „Klassen"; 2) in der Vielheit ihrer parteilichen Ausgestaltungen; 3) in der alles überwiegenden Herrschaft der ökonomischen Berufsgewerkschaften über pure Besitz- und „Klassen"einheiten einerseits, der ökonomischen Interessen dieser Berufsgewerkschaften über das Streben nach politischer Beherrschung des Staates andererseits; 4) in der großen Unbekümmertheit, daß ihre Grundsätze auch auf außerhalb des englischen Empire befindliche Staaten, Nationen angewandt werden, und dem hieraus folgenden strengen Dualismus von innerer und äußerer Politik; 5) in der geringen Rolle, die Doktrinen und Theorien in ihrer Bildungsgeschichte spielen.

Die französische Demokratie ist dagegen durchaus

demokratistischen Geistes — in der Theorie (die kollektivistische Geschichtserklärung nahm bei Condorcet in Frankreich ihren Ausgang) wie in der politischen These und Praxis. Die Herrschaft der Vielen über den Staat — und zwar über seine höchste Spitze, nicht über seine mittlere und untere, seit dem Ancien régime so konstante Verwaltungsgliederung — das war stets A und O der französischen Demokratie. Der junge Syndikalismus war ein erster, wenig wirksamer Versuch, theoretisch und praktisch den demokratistischen Geist der französischen Demokratie zu brechen.[1] Auch der französischen Demokratie ist (im ganzen) die Freiheit wichtiger wie die Gleichheit. Der Anspruch, die im Staatsgedanken versachlichte „Freiheit" eines jeden vom Staate unmittelbar fordern zu können und zu diesem Zweck den Knopf der Regierung möglichst unmittelbar in der Hand zu haben, steht dieser versachlichten Freiheit als subjektiver Freiheitsanspruch gegenüber. Die Gleichheit und Uniform des Geistes und der Kultur aber ist dem Geiste dieser Demokratie sehr viel wichtiger als jene des Besitzes. Die Freiheit der Vielen aber, das Regierungszentrum so unvermittelt wie nur möglich nach ihrem Willen beugen zu können (also gemäß dem Prinzip der Majorität), ist ihr durch und durch demokratistisches Ideal. An die Stelle persönlicher Führerschaften, die sich der jeweiligen Realität anzuschmiegen wissen, tritt darum in der französischen Demokratie weit mehr als in irgendeiner Demokratie anderer Nationen die begrifflich scharf formulierte Doktrin und das ihr folgende Parteiprogramm, durch welches die Majorität ihre Führer

[1] Sein Grundsatz, alle Geschichte sei eine bloße „zirkulation des élites", steht in scharfem Gegensatz zum Demokratismus der positivistischen Schulen.

und parlamentarischen Vertreter auf eine eng gebundene Marschroute fest verpflichtet. Dies ist nur eine Folge der demokratistischen Grundströmung. Der demokratistische Klassengedanke beherrscht, trotz vorwiegend politischer und nicht ökonomischer Zieleinstellung der französischen Demokratie überhaupt, auch die sozialen und ökonomischen Organisationen der Arbeiter weit stärker als der aristokratische Berufsgedanke, gewaltig viel stärker als in England, aber auch erheblich stärker als in Deutschland. Drum führt diese Demokratie nicht, wie die englische, zum Ideale eines vom Staate möglichst unabhängigen Fabrikparlamentarismus oder zu gildensozialistischen Idealen, sondern sucht vorwiegend auch die ihr eigenen ökonomischen Ziele durch Stimmzettel und Staat zu erreichen. Erst die Ohnmacht dieser Versuche gegenüber einer den Staat schon beherrschenden Plutokratie führte sekundär zu dem antiparlamentarischen Syndikalismus mit seinen nur der Ohnmacht und Geldarmut seiner Organisationen entsprechenden bekannten Gewaltmitteln (action directe). Am allerschärfsten aber zeigt sich der nationale demokratistische Geist der französischen Demokratie in dem (dem englischen Dualismus zwischen Außen- und Innenpolitik ganz entgegengesetzten) weltmissionierenden Geiste ihrer Formeln. Das gewaltigste geschichtliche Beispiel für diesen Geist war der in Napoleons Feldzügen die große Armee, nicht so sehr ihn selbst, beseelende Gedanke, die Fahne der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit über die Welt zu tragen. Aber auch bis heute bestimmen innerpolitische Schicksale dieser Demokratie die äußere französische Politik ganz gewaltig viel unmittelbarer als in anderen Staaten. Ein solches System

ist für den Engländer, auch als Demokraten, schon darum ausgeschlossen, weil ihm der Gedanke, daß seine Nation die Menschheit repräsentiere und für ihr Heil (für die berühmte doppelsinnige humanité) der Führer sei — „nur" der „Führer" sei —, völlig fremd ist. Denn nicht als „Führer" der „Menschheit", sondern als ihr geborener gottgewählter Herr, als etwas, das nicht „für" die Menschheit, sondern als etwas, für das die Menschheit da ist, fühlt sich in seinem religiös unterbauten Aristokratismus der englische Mensch auch noch im englischen Demokraten. Darum lebt in der Tat Frankreichs Demokratie — wie Boutroux einmal eingehend auseinandersetzte — auch heute noch in außerpolitischer Richtung unter der Herrschaft der Idee 1) es seien die Nationen und Staaten als „moralische Personen" gleich, 2) es sei die dem Majoritätsprinzip entsprechende Abstimmung der ein Territorium bewohnenden Bevölkerung, was ihre nationale Zugehörigkeit entscheide. Es wäre irrig, wenn man diese Meinungsäußerung nur für politische Floskel hielte (um dem Anspruch auf Elsaß-Lothringen eine Begründung zu geben) und nicht für die Grundgesinnung der französischen Demokratie. Erst damit beginnt die eitle und gerade engfranzösisch nationale Selbstüberhebung dieser Demokratie, daß sie sich und durch sich hindurch auch Frankreich die einzigartige Rolle und Aufgabe zuschreibt, eben diese oben aufgeführten Ideen in der ganzen Welt selbst mit Waffengewalt zu realisieren. Und das ist die ganz sonderbare Paradoxie in dem französischen demokratischen Nationalgedanken, daß er die eigene Nation zuerst ihrer Eigentümlichkeit als besondere Nation entkleidet, und dann doch ihren Geist, in allgemeinen Begriffen,

im Schema einer besonderen Sozialverfassung für Menschen und Nationen überhaupt kulminieren läßt — gerade dadurch aber das Recht eigentümlicher Nationen als geistiger Ganzheiten im geheimen leugnet. Bis zur Komik fast findet sich dieser Widerspruch in einem Aufsatze von E. Boutroux. Zuerst definiert B. die Nation sehr gut als eine selbständige moralische Person, dann aber will er — demokratistisch — die Zugehörigkeit einer Gruppe zu einer solchen moralischen Person von einer Stimmenvielheit nach dem Majoritätsprinzip abhängig machen — was doch nur Sinn hätte, wenn die Nation selbst auf der Willensmajorität ihrer Glieder, ihr zuzugehören, beruhte, also keine selbständige moralische Person wäre, die als solche nur ex sese entscheiden kann, was als „Glied" zu ihr gehört.

Ich deutete schon an, daß Demokratismus und Aristokratismus der faktischen nationalen Demokratien überall sehr wesentlich religiös fundiert sind. Dies gilt auch für diese beiden Formen. Es ist dabei durchaus nicht nötig, daß die noch herrschenden demokratischen Parteien auch ein ausdrückliches Bewußtsein von diesem religiösen Ursprung ihres Geistes haben. Je mehr dies gerade nicht oder nicht mehr der Fall ist, und je mehr eben damit die von der Religion und Kirchenidee herkommenden Wertungseinstellungen mit der Macht einer stummen selbstverständlichen Naturordnung wirken, desto stärker und zäher ist die innere Abhängigkeit von ihnen. Aus dem überaus reichen und biegsamen Ethos der katholischen Kirche hat der französische Katholizismus seit seinem siegreichen Kampfe gegen den Jansenismus und gegen die Genfer Bewegung Calvins (beides verschiedene Formen der durch und durch aristokratistischen

Gnadenreligiosität) weit stärker als andere Nationalfärbungen des katholisch-kirchlichen Ethos die Lehre von der „Gleichheit aller Seelen vor Gott“ und der Gleichheit gerade in den höchstwertigen menschlichen Kräften und Ansprüchen in sich aufgenommen. Zumal in der Lehre der französischen Jesuiten durchdrangen sich moderner Humanismus, stoische Naturrechtslehre, gesteigerter echt französischer Glaube an die radikale Wahlfreiheit (auch gegenüber Gott) in selten starkem Maße mit den christlichen Ideen und Dogmen.[1] Selbst der Übergang vom ancien régime zur nachrevolutionären Ordnung bildet in diesem Punkte einen geringeren Einschnitt als man denkt. Der Absolutismus hatte ja schon unter der Herrschaft der letzten Könige die organische Staats- und Standesordnung, die Macht der territorialen Zwischengewalten zersetzt. Ausgesprochener christlicher Demokratismus auch im Sinne einer sozialen Demokratie, wie ihn zum Beispiel Lamenais und der Graf St. Simon lehrten, konnten sich hier viel leichter an das religiös Gegebene anschließen als anderswo. Innerkirchliche Demokratisierungsversuche und gleichzeitige stärkste Absolutierungsversuche des Papsttums nahmen vor allem von Frankreich aus ihre Ursprünge. Dagegen ist die englische Demokratie seit Cromwell (und schon vorher) religiös von der schroff aristokratistischen puritanisch-calvinistischen Gnadenreligion getragen worden, das heißt einer Auffassung, die nicht nur die schärfste individuelle Ungleichheit der Menschen vor Gott überhaupt lehrt (vor der Weltschöpfung vollzogene Erwählung und Nichterwählung der Person),

---

[1] Vgl. hierzu E. Gothein: Ignatius v. Loyola.

sondern auch auf eben diese religiös sanktionierte Ungleichheit verschiedenartig begrenzte Gruppen von Menschen verteilt. An erster Stelle auf die Nationen selbst! Die altjüdische Idee der Volksauserwählung wird von dem so stark alttestamentarisch gefärbten calvinistischen Religionstypus mehr oder weniger bewußt auf das englische Volk übertragen. Rassenhochmut und die natürliche Vorzugsstellung der Insellage verstärken diesen Glauben. Innerhalb des englischen Volkes aber wird die Auserwählungsidee wieder auf jene sozialen Gruppen übertragen, die sich durch Herrschaftskunst und „Bewährung“ in Arbeit und Gelderwerb auszeichnen. Alle Ergebnisse der „freien Konkurrenz“ zwischen Nationen (im Freihandel) und Individuen (im Reiche) mögen für die Träger der liberalen englischen Aufklärung später den natürlichen, nicht mehr religiösen Sinn gewinnen, daß sich in ihnen die besten Naturgaben, oder gar die bessere „Angepaßtheit“ der siegenden Schichten bekundeten. Für die englische Masse bleiben die ökonomischen Prozesse unter der Herrschaft der freien Konkurrenz und ihre Ergebnisse für die Umschichtung der Klassen trotzdem nur die Enthüllungsformen einer schon von Uranfang an bestehenden, in dem Heilsplan Gottes aufgenommenen Aristokratie Erwählter und Verworfener, bleiben sie nur die natürlichen „Wege“ Gottes, in denen er seinen vorkreatürlichen Wahlwillen historisch offenkundig macht und darlegt.

Trotz dieses gewaltigen Gegensatzes der demokratistischen und aristokratistischen religiösen Inspirationen der beiden Demokratien bleiben sich die französische und englische Demokratie in anderen Punkten sehr ähnlich. Sie erweitern zum Beispiel die Gleichheitsforderung

nicht prinzipiell auf den Besitz, widerstehen (in England bis zu Lloyd George) eingreifenden, systematischen staatssozialistischen Maßregeln, stellen beide die Gleichheit in der Zumessung politischer Freiheit und subjektiv politischer Rechten über alle sonstige Gleichheit (die englische Demokratie die Freiheit „gegen" den Staat, die französische „über" den Staat). Vor allem aber huldigen beide Demokratien dem Ideal kultureller Bildungsuniform, freilich so, daß in England die unbewußt tätigen Kräfte der Tradition, der Gewohnheit und der sozialen Konvention einen starren menschlichen Formtypus (den von der Gentry aus verallgemeinerten Typus des „Gentleman") und damit eine weitgehende Bildungsgleichheit erzielen sollen, in Frankreich aber der ganz eminent als „Kulturstaat" gefaßte Staat, verkörpert in einer in Paris lokalisierten herrschenden Schicht und ihrer Kulturaufsichtsbeamten (Ministerien des Unterrichts, der schönen Künste, der die Sprache regelnden Akademie, der hauptstädtischen literarischen Kritik) zum gleichen Ergebnis der maximalen Bildungsuniformierung führen soll. Dort also Gewohnheit und Konvention, hier ein regulierender kultureller Einheitswille bei gleichem Ziel. Wie sind diese ähnlichen Züge beider Demokratien bei der tiefgehenden Verschiedenheit des religiös fundierten aristokratistischen und demokratistischen Geistes möglich? Sie werden es (von englischer Seite her) dadurch, daß im Laufe der englischen Volksentwicklung 1) die politische Rechtsverteilung immer ausschließlicher eine Funktion der Besitzverteilung wird; 2) daß es aber nach der englischen puritanischen Umgestaltung des calvinistischen Aristokratismus weder in erster Stelle Standeszugehörigkeit (wie noch bei Calvin), noch gar kultureller

Bildungswert einer Gruppe ist, die als „Zeichen" für die religiöse Erwähltheit gelten, sondern das gute Abschneiden im ökonomischen Kampf um die Besitzgröße und -Verteilung, 3) dadurch, daß die politischen Freiheiten (nicht wie in Frankreich primär als formelle Ehrenrechte, sondern als Quellen sozialer Macht, die außenpolitische Freiheit der Nation nicht wie dort als Prestige der „grande Nation", sondern als Quelle faktischer Herrschaft über den Erdball gefaßt) den kulturell geistigen Bildungswerten nach dem inneren Gesetz des englischen Volksethos prinzipiell vorgezogen werden. Frankreichs demokratistische Demokratie will ihrem Ethos gemäß Bildungsgleichheit bei auch noch so großer Besitzungleichheit, gerade weil sie Bildung so hoch schätzt und sie (prinzipiell) hoch über den Besitz stellt, ja sogar noch über die politischen Rechte; Englands aristokratische Demokratie will Bildungsgleichheit (auch bei großer Besitzungleichheit) aus den doppelten Gründen, weil sie Geistesbildung so gering schätzt, Besitzverteilung aber zwar nicht an sich, aber doch als Zwischensystem der wahren religiösen Aristokratie der Seelen und Gruppen vor Gott wertet. Frankreichs um die Staatskrippe ewig kreisende und ewig fordernde, ganz von der engeren politischen Demokratie abhängige Gesamtdemokratie zieht gleiche politische Rechte der Besitzgleichheit als Ideal deswegen vor, weil ihr französisches Ethos politische Ehre und politische Geltung hoch über faktische ökonomische Macht stellt, also politische Rechte prinzipiell höher wertet als Besitz. England wertet die politische Geltung niedriger als die ökonomische Macht, und fordert gerade darum — ihrem aristokratistischen Ethos gemäß — ihre relative Gleichheit. Gewiß: in den

letzten Jahrzehnten vor dem Kriege haben sich beide Demokratien stark angenähert, und zwar wesentlich in der Richtung, daß sich die englische der französischen näherte (Lloyd Georgs Landgesetzgebung und Sozialpolitik, Herrschaft der antiimperialistischen liberalen Partei, Streben nach Vereinbarungspolitik mit fremden Staaten in seerechtlichen Fragen, militaristische Tendenzen, Auftreten des Syndikalismus und der revolutionären Streikformen). Während aber in England gerade die auch seit der Herrschaft der liberalen Partei weiter bestehende prinzipielle Scheidung von Innen- und Außenpolitik zum Kriege führte (ein hocharistokratistisches Prinzip!), hat in Frankreich die Abhängigkeit der Regierung von der inneren Politik (neues progressives Einkommengesetz und der nach baldiger Fruktifizierung durch einen Krieg schreiende Beschluß der schwer lastenden dreijährigen Dienstzeit usw.) die Bereitschaft zum Kriege gefördert.

Einen völlig verschiedenen Geist zeigt diesen beiden nationalen Demokratien gegenüber die russische Demokratie. Weltanschaulich ist sie schroff demokratistisch und hierin das äußerste Gegenteil der englischen. Die Führerschaft gilt und fühlt sich hier fast ausschließlich als Massenexponent. Und doch stammt die überwiegende Anzahl ihrer Vertreter sozial aus dem intellektualisierten Adel und dem Judentum. Die vom Westen übernommenen Doktrinen (zum Beispiel Marxismus usw.) sind von den lebendigen Ideen und Kräften, die sie bewegen, denkbar verschieden. Und doch ist der Demokratismus der russischen Demokratie ganz abweichend von jenem der französischen Demokratie. Denn das, was in dem berühmten Dreidogmengestirn der französischen Revo-

lution im Grunde nur ein Schmuckwort blieb — nur ein paar unwirksame christlich-soziale Träumer beseelend —, die Brüderlichkeitsidee, ist hier das A und das O. Russische Demokratie ist also erstens ausgesprochene Gefühlsdemokratie, im schärfsten Unterschied von allen westlichen Vernunftdemokratien (einschließlich der deutschen). Diese Brüderlichkeit hat die besondere Note, daß im Gegensatz zu allen westlichen ethischen Ideen die brüderliche Liebe nicht als aktives, formgestaltendes Prinzip erscheint, sondern als vorwiegend passive Gefühlsseligkeit und Herzensteilnahme am Los der unteren Schichten, Gefühle, die alle Aristokratie des Individuellen überhaupt aufzulösen tendieren und im Allgefühl der „Menge", des „Volkes", der „Klasse" usw. verschwinden lassen. Im Westen wirkt das Liebesprinzip in der Politik seit Jahrhunderten fast ausschließlich konservativ. Es erscheint, wo es eine Rolle spielt, überall fast nur im Gewande des Patriarchalismus.[1] Gewiß gibt es diese Art Politik auch in Rußland; aber ihr steht die revolutionäre Liebes- und Brüderlichkeitsidee zur Seite. Diese revolutionäre Liebesidee hat zwei große Grundlagen: 1) die Slawenseele überhaupt, 2) den Geist des griechisch-orthodoxen Christentums. Slawisch ist (man merkt es am schärfsten in den nationalen Kämpfen zwischen Deutschen und Slawen in den deutsch-slawischen Grenzländern, bei denen die Deutschen in allen Parteien immer uneins und die Slawen immer eins sind) das gewaltige Übergewicht des Solidaritätsgefühls über das Gefühl der individuellen Selbstverantwortlichkeit; slawisch ist auch die positive Gefühlsbetonung des Erlebnisses vom Aufgehen des Individuums

[1] Man vergleiche hier zum Beispiel Stahls Rechtsphilosophie.

in eine Lebensgemeinschaft. Griechisch-orthodox ist das prinzipielle, spezifisch russisch demokratische Mißtrauen in den Wert irdischer Macht, Herrschaft, Autorität, Staat überhaupt und der diese gesamte Religion beherrschende Satz, daß Dienen in Gott besser sei als Herrschen in Gott, alle Herrschaft wie alle Ungleichheit also auf der in der Fleischlichkeit selbst, nicht in freien Akten des Willens, angelegten allgemeinen Sündhaftigkeit beruhe. Dieser doppelte Unterschied der russisch-slawischen von den übrigen europäischen Demokratien aber ist fundamentaler als alle Unterschiede der europäischen Demokratien voneinander. Denn diese sind, was immer sie sonst seien, ein Kampf der Vielen um irgendeine Form der Herrschaft (ökonomische, staatliche usw.). Die russische Demokratie ist, wenigstens in der Gefühlsintention, ein Kampf der Vielen um Dienstschaft. Jenes tiefe „Mißtrauen" in die Macht an sich läßt auch den ungläubigen Demokraten immer in die Nähe des Anarchismus kommen. Und diese instinktive, religiös gerechtfertigte Dienstseligkeit bedingt, daß auch die jüngsten praktischen Erfolge dieser Demokratie (da, wo ihre Untergruppen alles spezifischen anarchischen Wesens entbehren, wie Semstwo, Duma und Agrargesetzgebung) überhaupt nicht primär Erwerbung politischer Volksrechte darstellen, sondern etwas ganz anderes: Dezentralisationsnötigungen des Riesenreiches zum Zwecke einer besseren Erkundung der so mannigfachen Interessen der verschiedenen Reichsteile — Bedürfnisse, die der Marktbedarf des jungen russischen Kapitalismus und sein Interessenausgleich mit der Landwirtschaft hervorrief, die moderne Kommunikationstechnik aber erst realisierbar machte. Die gesamte russische Demokratie strebt also

immer in zwei Teile auseinander: in ohnmächtigen Anarchismus mit seinen Putschen und tollen Ideologien und in bloß dienende Gliedschaft innerhalb der Verwaltungspraxis des russischen Staates ohne eigentlichen politischen Herrschaftswillen. Die auch in Frankreich stark vorwiegende religiöse Färbung der Gefühlsgrundlagen der Demokratie durch die Idee der Gleichheit aller Seelen vor Gott ist hier aufs äußerste gesteigert — aber doch mit ganz entgegengesetzem Ziel. Nicht bedeutet diese Gleichheit soviel wie gleichen Herrschaftsanspruch über den Staat, wie in Frankreich, sondern ursprünglich bedeutet sie gleichen Anspruch, vom Staate fern und nach seinem ganz individuellen Kopf zu leben. Zu dem (an sich nur durch die Sünde notwendigen) Amte, regieren zu müssen, gerade nicht von Gott und Geschichte gekürt zu sein, das deutet nicht nur die orthodoxe Religion als besondere Gnade aus, auch bis tief in die politische Demokratie hinein ist dieser Gedanke lebendig. Daher möglichste Freiheit und Ungebundenheit des Individuums in seiner Eigenart und in seiner Phantasiesphäre vom Staate; nicht Freiheit des Einzelwesens vom Staate wie in England, nicht des Einzelwesens über den Staat und den Regierungsdruckknopf wie in Frankreich, nicht des Einzelwesens und Individuums im Staate wie in Deutschland. Und dennoch wächst gerade aus dieser demokratistischen slawisch-religiösen Demokratie der allgemeinen Dienst- und Opfersucht, der Liebe als politischen und der Willkür als individuellethischen Prinzips, auch eine ganz besondere Nationalidee heraus mit ganz besonderem imperialistischen Machtanspruch über die Erdkugel. Bei Frankreichs Demokratie erwuchs dieser aus der Idee der ideellen „Führer-

schaft" Frankreichs über die Menschheit, bei Englands Demokratie aus der ganz anderen der Volksauserwählung zur Herrschaft. Bei Rußlands Demokratie folgt der besondere nationale Berufsgedanke, gerade aus seiner Demokratie, weit weniger aus den konservativen Parteien und der Regierung heraus, fast wörtlich dem Satze: „Und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein." Das heißt, es ist der brutal-naive, gewalttätige, aber immer durch jene Verbrüderungssucht heimlich inspirierte Gedanke, daß Rußland als Nation und Staat in die Menschheit aufgehen, sich für die Menschheit „opfern" müsse, daß aber die Möglichkeit hierzu erst die universale Verbreitung des in ihm als Nation zuerst entsprungenen Brüderlichkeitsideals, samt der Lehre von der Negativwertigkeit aller und jeder Art von Herrschaft, durch die Gewalt der Waffen und außerdem der möglichst erfolgreiche Propagationsdrang seiner Rasse gewähren werden. Man hat mit Recht von dem tiefen „Gefühlspazifismus" des russischen Volkes gesprochen. Nur muß man hinzufügen, daß dieser Gefühlspazifismus als ideelles System selbst höchst aggressiv ist und vor seiner Verbreitung auch mit Waffengewalt nicht im mindesten zurückweicht. Mit dem Vernunftpazifismus des Westens hat er nichts zu tun, weder mit dem humanitäreren französischen Ursprungs, noch mit dem der Rechtsidee entsprungenen deutschen (Kant), noch mit jenem Pazifismus, der sich vor allem auf die steigenden Interessengemeinschaften der Völker stützt (englische Freihandelslehre). Das ist zum mindesten die Ideologie dieser russischen Demokratie — wie immer die hinter ihr treibenden faktischen Verhältnisse beschaffen sein mögen. Innerpolitisch aber

ist diese im Grunde unpolitische Demokratie erheblich stärker auf Herstellung gesteigerter Besitzgleichheit gespannt als die hochpolitischen westlichen Demokratien; und sie ordnet — hierin der deutschen sehr viel ähnlicher als jenen — auch die politische Freiheit diesem Ideale so unter, daß sie seine Verwirklichung auch aus den Händen eines autokratischen Staates entgegenzunehmen viel stärker gewillt ist als die liberaleren Demokratien des Westens. In bezug auf Gleichheit und Homogenität der Geistesbildung endlich — die der französischen Demokratie eine Hauptsache an sich selbst, der deutschen dagegen nur insofern wichtig ist, als Bildungsunterschiede auch Besitzunterschiede und Klassenunterschiede stark mitbedingen, die sonst aber dem Geiste der deutschen Demokratie geradezu konträr ist — ist die russische Demokratie von vollendeter Gleichgültigkeit. Sie muß es schon darum sein, weil eine nationalrussische Kultur, in dem engeren Sinne einer dem Ursprung nach national-russischen und gleichzeitig „reinen" Kunst, „reinen" Wissenschaft, „reinen" Philosophie usw., als eigentümliche nationale Güterwelt ja gar nicht existiert. Vielmehr finden wir entweder eine zum Teil sehr hohe „Kultur", noch ganz durchwaltet von Mythos und Volksreligion, sowie von der Volks- und Kirchenkunst und der religiösen Spekulation (dies sowohl im Volk als bei seinem höchsten Repräsentanten, zum Beispiel auch Tolstoi und Dostojewski), oder wir finden die auf die dünne Schicht der Intelligenz aufgepfropfte westliche Kultur aller möglichen nationalen Ursprünge, eine Bildung, die darum gerade hier äußerst kosmopolitisch empfunden wird.

Die wunderbarste Tatsache — ein eminentes Zeugnis für die überwiegende Gewalt des religiösen und natio-

nalen Geistes über den Gegensatz von Demokratie und Antidemokratie — ist nun aber die Elastizität und die Schmiegsamkeit, welche der russisch-nationale Berufsgedanke in der jüngsten Geschichte Rußlands bewährt hat. Diese Geschichte zeigt, daß der russische Messianismus ebensowohl ein autokratisch autoritäres wie ein demokratisch revolutionäres Kleid annehmen kann und doch immer derselbe Gedanke bleibt. Dieser Gedanke ist etwa auf die Formel zu bringen: „Indem der russische Geist und russisches Wesen sich der Welt bemächtigt, opfert sich — in dem gleichen Prozesse — Rußland als besondere nationale Substanz und als besonderer Staat. Ja, Rußland ahmt — dem tiefsten Sinne seiner Expansion nach — als Ganzes Christus nach, der sich auch für die Menschheit geopfert und sein sühnendes Blut Gott dargeboten hat." Unter Nikolaus I., dem Hort des Legitimismus, zeigte diese Idee streng konservative antirevolutionäre Gewänder. Hier das vom Geist der Revolution zerrissene, autoritätslose, pietätslose Europa — dort das festgefügte, glaubensstarke und, gemäß jener messianischen Opferidee auch im eventuellen Gegensatze zu seiner nationalen und staatlichen Wohlfahrt, zum Schutze aller legitimen Herrschaften in der Welt berufene Rußland. Das waren die Hauptkategorien, in denen Nikolaus I., in denen auch die literarischen und philosophischen Hauptexponenten seines Zeitalters, die Kirejewsky, Chomjakow, Aksakow, das politische Universum gewahrten. Und das war auch die Leitidee, nach der Nikolaus I., seinen Glauben in Tat umsetzend, die ungarische Revolution für den legitimen König von Ungarn und Kaiser von Österreich niederschlagen half.

Diese selbige Idee aber verband sich nun im Laufe der russischen Entwicklung immer stärker mit immer entgegengesetzteren Kräften — mit denen der Revolution. Was wir die potentiell stetig lauernde russische Revolution nennen, — 1905 wurde sie bekanntlich gewaltig aktuell und führte zum Scheinkonstitutionalismus der Duma — hat vier verschiedene Wurzeln: 1. den Landbedarf des Bauernstandes, seinen Hunger und oft kaum erträglichen Steuerdruck, 2. die nationalistischen Tendenzen der Fremdvölker (ukrainische, kleinrussische Bewegung, polnische Bewegung, finnische, deutsche und lettische, jüdische Bewegung usw.), 3. die gegen diese Kräfte an Bedeutung erheblich zurückstehende Bewegung der Industriearbeiter der jungen, relativ zu Europa immer noch sehr mäßig ausgebauten Industrie, 4. westliche Ideen, vertreten meist von Studenten, Abkömmlingen des Adels (zum Beispiel Bakunin, Krapotkin usw.). Auch der Panslawismus, das Gesamtgefühl der Slawenvölker, konnte dann und wann revolutionäre Formen annehmen, insbesondere da, wo er mit den Staatsnotwendigkeiten in Widerspruch trat. Die westlichen Ideen (Marx, A. Comte, Hegelsche Linke, Spencer) waren von Hause aus auf die Industriearbeiterschaft, respektive auf deren Führer beschränkt. Ihre Wirksamkeit trat um so mehr zurück, als der revolutionäre Geist andere Bevölkerungsteile, insbesondere Landbevölkerung, Lehrerschaft, Heer, angriff.

Andrerseits entwand sich der Messianismus immer stärker der engen kirchlichen und autoritären Form, in die er zuerst gekleidet war. Man entdeckte immer mehr die große Wahrheit der Geschichte, daß weitaus das revolutionärste Element im menschlichen Geist die

Religion ist, oder doch sein kann. Dazu kam: hätte man dem tiefgläubigen russischen Muschik — wenn man ihn revolutionieren wollte, oder wenn er selbst durch den Druck der ökonomischen Verhältnisse revolutionär wurde — etwa mit Marxismus und dergleichen kommen sollen? Je mehr der Bauer in die Revolution mit hineingezogen wurde, desto mehr mußte auch die Revolution seinem tiefen Wesen angemessene, das heißt aber religiöse Grundlagen suchen. Unter Anknüpfung an die tiefen russischen Brüderlichkeitsgefühle und gleichzeitig durch die Verbindung mit dem stets religiös mitverwurzelten Panslawismus (Zar als Zarbefreier der orthodoxen Völker vom westlichen und islamischen Joch!) wurde denn auch der religiös fundierte Messianismus revolutionär (zum Beispiel Mereschkowski). Umgekehrt wurde der Nationalismus der Fremdvölker als revolutionäre Teilkraft von der Hauptkraft der russischen Revolution immer mehr zurückgestoßen. Auch die russische Masse wurde gegen die Fremdvölker zusehends feindlich, und der Antisemitismus und der Deutschenhaß wurden starke Elemente der revolutionären Demokratie.[1] So verlor die messianische Opferidee ihren älteren Inhalt: Sorge für Autorität und Ordnung in Europa, für den Legitimismus der Dynastien, und erhielt, verstärkt durch das langdauernde Bündnis mit Frankreich und die damit neuerwachenden Erinnerungen an die französische große Revolution, den neuen Inhalt: Rußlands heilige Mission, die christlich russische Brüderlichkeit, seine weitherzige Menschlichkeit, sein kosmisches

[1] Man beachte zum Beispiel den glühenden Haß, mit dem Mereschkowski in seinem Roman „Peter und Alexej“ das Bild Peters des Großen als des erfolgreichen Begünstigers der Deutschen malt.

Allgefühl, seine Art des demokratischen religiös fundierten Ideals über die Welt zu tragen.

Dostojewski (siehe insbesondere seine politischen Schriften) war in gewissem Sinne der Übergang zwischen den beiden Formen. Er revolutionierte die Herzen sondergleichen und war doch Liebhaber der Orthodoxie und der Autokratie, war Antisemit und als Schöpfer der Aljoschagestalt in den Brüdern Karamasow (dem russischen Faust) der große Prophet russischer Seelenmacht und der russischen Mission: im Erobern der Menschheit zu dienen, im Erobern sich für sie zu opfern. Diese Doppelseitigkeit seines Antlitzes gibt unnachahmlich plastisch das Wort von Mereschkowski wieder: „Er war der furchtbare Diener seines Herrn.“ Auch Tolstoi, der „große Muschik“, wirkte zwar antimachtpolitisch, antikriegerisch (vergleiche dagegen Dostojewski: „Etwas über den Krieg“), aber auch er riß die religiösen Grundgehalte los von der Kirche und zeigte an einem großen Beispiel, daß der Geist der Orthodoxie ganz andere als staatskirchliche reaktionäre Verbindungen eingehen könne.

Diese Demokratisierung des religiös nationalen Geistes wurde unter Alexander III. und seinem Vertrauten Pobjedonoszew mit dem Selbstherrschertum zeitweise wieder enger verknüpft. Aber Alexander III. konnte doch schon fast alle seine nationalen Unterdrückungsmaßregeln gegen die Fremdvölker vor der Gesellschaft mit dem nationalrussischen Interesse begründen, für das ein Gefühl eben auch in der Demokratie entstanden war. Der Panslawismus und die Expansionspolitik auf dem Balkan traten unter seiner Herrschaft stark zurück — um später und kurz vor dem Kriege vereint mit dem demokratisch ge-

wordenen Messianismus um so stärker hervorzubrechen.

Wie verhält sich nun zum Geiste der geschilderten Demokratien der Geist der deutschen Demokratie? Wie alles Deutsche, stellt auch die deutsche Demokratie einen lange nicht so reinen Typus dar wie die übrigen nationalen Demokratien. Schon bezüglich des Gegensatzes zwischen aristokratischem und demokratischem Geiste zeigt sie eine eigenartige Mischung und außerdem starke Verschiedenheiten in sich selbst, die zum Teil mit Rassenunterschieden, zum Teil mit Südwest und Nordost, am stärksten aber wohl mit dem religiös kirchlichen Gegensatz von katholisch-protestantisch Hand in Hand gehen. Zunächst die Mischung selbst. Die Führerschaften, die Abgeordneten und die Parteitagsminoritäten, die Gewerkschaftsbeamten usw. spielen sicher eine weit größere Rolle als in Frankreich, wo die Urwählerschaft und das festgelegte Programm weit ausschlaggebendere Faktoren sind als in Deutschland, aber sicher spielen sie auch eine weit geringere Rolle als in England. Im Gegensatz zur englischen hatte die deutsche Demokratie wie die französische immer irgendeine feste Doktrin zur Grundlage. Schon die Demokratie der Bauernkriege hatte sie, die liberale undeutscheste Demokratie der fanzösisch-englischen bei uns im 18. Jahrhundert eingeführten „Aufklärung" nicht minder; am stärksten aber zeigt sie die moderne deutsche Sozialdemokratie mit ihrer „wissenschaftlichen", das heißt geschichtsphilosophischen Grundlegung des Marxismus und früher auch der Lassalle'schen Lehren. Aber diese Doktrin ist nicht, wie die französische, zunächst eine solche des Sollens und der Ethik — respektive eine solche der „Utopie".

Sie ist — der echt deutschen Angst vor aller „Willkür" und der deutschen historischen Denkart gemäß — eine Lehre vom Werden der Geschichte, eine Theorie „notwendiger Entwicklung". Man kann daher schon insofern von einem starken, sogar sehr einseitig intellektuellen Aristokratismus in der deutschen Partei selbst reden, als die Parteiwissenschaft und der Parteigelehrte eine über alle sonstigen Demokratien der Welt hinausgehende Achtung bei den Massen genießt und gar gewaltigen Glauben findet. Weder der Urwähler noch der praktisch-politische Führer genießt in Deutschland eine gleich große Achtung. Es wird immer ein eigenartig deutsches Phänomen bleiben, daß ein einziger stiller deutscher Gelehrter, daß Karl Marx über Jahrzehnte hinweg einer politischen Partei den Geist einhauchen konnte. In anderer Richtung aber zeigt die deutsche Demokratie, besonders die Sozialdemokratie, stark demokratistischen Charakter. Sie ist gegen abweichende Meinungen einzelner Glieder und gegen Parteiminoritäten weit unduldsamer als die englische Demokratie. Diese starke demokratistische Gesinnung und Theorie der deutschen Demokratie steht aber nicht nur mit ihrer faktischen Führung durch wenige Intellektuelle, sondern auch mit ihren inneren Parteiorganisationen in schärfster Spannung. Denn ihre innere „Disziplin" und „Organisation" bildete sie faktisch genau den Institutionen nach, die sie praktisch-politisch bekämpfte, besonders dem preußischen Staat und dem bösen Militarismus. Sie bemerkte es nur wenig, daß sie entweder einen neuen, auf ihrem Boden gewachsenen Staatsgeist in den Staat hineinleiten, dann aber ihn zuerst selbst in ihren eigenen Parteireihen erwecken müßte, also nicht gerade hier den

Geist ihres Gegners, des preußischen Militär- und Beamtenstaates, nachahmen dürfte — oder daß sie diesen Geist als positiv wertvoll auch da anerkennen müßte, wo sie ihn bisher bekämpfte. Das Gleiche gilt auch für den linken demokratischen Zentrumsflügel mit seiner scharfen Parteizucht und seinen tausenderlei Organisationen. Erst im Weltkriege wurde die nationale Stilidentität der deutschen Demokratie mit dem preußischen Militarismus auch dem blödesten Auge offenkundig. Die militärischen, staatlichen und sozialdemokratischen Parteigewerkschaftsorganisationen klappten aneinander wie die Hälften eines Apfels, die an zwei Kinder — ohne deren Wissen um die Einheit des Apfels — verteilt waren, und die plötzlich sehen, daß es ja ein Apfel ist. Es ist eine der wichtigsten geistigen Folgeerscheinungen dieses Krieges, daß diese Stilidentität der inneren Partei- und Gewerkschaftsorganisation, besonders der Sozialdemokratie, mit der vom Staate gesetzten Organisation zum beiderseitigen Bewußtsein sowohl der Regierung als der Arbeiterschaft, gekommen ist. Denn durch nichts wird der Fabel von der politischen Realität einer gleichförmigen internationalen „Demokratie" besser gesteuert.

Die deutsche Demokratie ist aber nicht nur innerhalb ihrer eigenen Parteien ungemein stark von einzelnen hervorragenden Geistern und Theorien (und dies oft im Gegensatze zu den ökonomischen und politischen Interessen der in sie befaßten Klassen) bestimmt; auch die von ihr betätigte „Weltanschauung" folgt in der Rangordnung, die sie den Gütern der geistigen Kultur im Verhältnis zu Gütern anderer Art zuweist, durchaus dem Ethos der deutschen Nation. Es liegt dem Wesen

der deutschen Demokratie völlig ferne, eine Gleichheit der geistigen Anlagen der Individuen zur Bildung von Kulturgütern zu behaupten oder auch nur eine gleiche Anteilnahme an deren Bildung und Genuß unmittelbar, das heißt so zu fordern, daß die Kulturgüter dabei nicht als bloße mittelbare Quellen der ökonomischen Aufwärtsbewegung der Klassen, sondern an sich selbst in Frage kämen. Auch bezüglich dieser Art Forderungen bleibt sie vielmehr wesentlich ökonomisch bestimmt, und dennoch stellt sie mit dem gesamten deutschen Ethos die geistigen Kulturgüter an Wert hoch über die ökonomischen Güter. Gleich der französischen Demokratie eine selbstwertige Einheitskultur durch den Staat zu fordern und einen möglichst gleichmäßigen Zugang aller zu ihr — ein Streben, das die gesamte Schul-, Kunst-, Kirchenpolitik Frankreichs durchwaltet —, liegt ihr darum ebenso fern als die Auffassung der englischen Demokratie, die geistige Kultur überhaupt nur nach ihrem möglichen Arbeitswert für den allgemeinen Nutzen, respektive für den Nutzen der Klasse, zu beurteilen. Das ist vielmehr das Eigenartige der deutschen Demokratie, daß sie ihre politische Willensenergie zum größten Teile auf die steigende Gleichheit des Besitzes (und hier wieder nicht auf die Gleichheit nach einem Mittelmaß der „Bedürfnisse", sondern nur nach einer Gleichheit der Bedingungen, sich Besitz zu erarbeiten) richtet, gleichwohl aber sich bewußt ist, daß diese Gleichheit nicht an sich selbst einen Endwert habe, sondern nur den Sinn besitze, die höchsten und besten unter den grundverschiedenen Anlagen für die Bildung von Kulturgütern sozial fruchtbar zu machen. Die deutsche Demokratie ist gar keine „Kulturdemokratie", sondern ihrem

Willen und ihren Zielen nach eine vorwiegende Besitzdemokratie, gleichwohl aber von einem Ethos beseelt, das die Kultur an Wert hoch über den Besitz stellt. Gerade in diesem letzteren Punkte gilt auch vom Marxismus mit wörtlicher Strenge das Wort von Engels, „daß er ein Kind und Erbe der deutsch-idealistischen Philosophie sei“. Dieses Wort wird selten richtig verstanden. Man faßte die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung häufig so auf, als ob sie in dem, was sie für die prima causa und die unabhängige Variable der geschichtlichen Evolution hält und behauptet, in den sogenannten „ökonomischen Verhältnissen“, auch den höchsten Wert und das höchste Ziel menschlichen Daseins erblicke. Diese Auffassung ist aber (gleichgültig, ob diese Lehre sonst wahr oder falsch sei) eine grundirrige Interpretation ihres Sinnes. Die Wertsetzung des klassischen deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Hegel), daß freies Vernunftwirken und das reine Kulturgut ein Wert an sich selbst, ja der höchste Wert sei, hält die Lehre von Marx durchaus fest. Nur die „bisherige Geschichte“ soll nach dem kommunistischen Manifest eine Geschichte ökonomischer Klassenkämpfe und unfreier, diese Kämpfe bloß spiegelnder „Ideologien“ gewesen sein. Die neue sozialistische Gesellschaft aber soll gerade den „Sprung in die Freiheit“ bringen. Diese Gesellschaft wird — meint man — die bloßen Klassenkämpfe als eigentliches Triebrad auch der geistigen, bisher nur heteronomen Kultur systematisch abstellen, und eben damit eine „freie“ und gerade autonome geistige Kultur ermöglichen; eine solche Kultur also, die gerade nicht mehr ein bloßes Epiphänomen, eine bloße Spiegelung ökonomischer Klassenkämpfe sein

werde. In diesem „Ziel der Entwicklung" aber soll auch die ganze Fülle der geistigen und kulturellen Differenzen enthalten sein, die sowohl den geistigen Anlagen der Individuen als denen der Nationen und anderer Kulturgruppeneinheiten entsprechen. Gewiß soll es bei diesem Übergang aus der Welt, in der die materialistische Geschichtsauffassung galt, zu jener Welt, in der sie nicht mehr gelten und in der die idealistische Geschichtsidee nicht nur gedacht, sondern auch verwirklicht sein werde, die besondere Mission einer bestimmten „Klasse" sein, diesen an sich sein sollenden und selbstwertigen neuen Zustand heraufzuführen: die Mission des internationalen Proletariats. Dieser Gedanke fordert zwar, daß dieses Proletariat sich durch nichts anderes praktisch bestimmen lassen dürfe, als durch sein Klasseninteresse (insbesondere nach Marx alle praktisch-politische Verbindung mit Parteien anderer Klassen vermeiden müßte), er besagt aber gar nicht, daß auch der Wert, den das Proletariat eben hierdurch verwirkliche, und das objektive Ziel, dessen Erreichung es damit diene, gleichfalls nur die Befriedigung eines Klasseninteresses oder überhaupt die Befriedigung irgendeines bloßen Partikularinteresses sei. Im Gegenteil: es soll — nach der Intention der Marxschen Lehre — gerade die Mission der Arbeiterklasse sein, daß sie, indem sie bis zum Anbruch des sozialistischen Staates ausschließlich ihrem Klasseninteresse praktisch folgt, gleichzeitig die Menschheit aus aller Art von Klassenherrschaft überhaupt herausführe, das heißt also auch sich selbst als bloße Klasse überwinde. Die ganze Wucht der älteren deutschen Arbeiterbewegung und die fast religiöse Inbrunst ihrer Anhänger in den Stadien der Jugend der Bewegung ist

nur von dieser geschichtsphilosophischen Deutung ihres Sinnes durch Marx aus zu verstehen. Wer sähe aber auch nicht, daß nur auf deutsche Arbeiter, das heißt auf Arbeiter dieses eigenartigen nationalen idealistischen Ethos, das Freiheit und Autonomie des Geistes, Selbstwert der geistigen Kultur von Hause aus hoch über alle Werte des Besitzes setzt, diese Lehre so wirken konnte, wie sie faktisch gewirkt hat?

Wenn die deutsche Sozialdemokratie also den Fragen der geistigen Kulturgestaltung, dazu auch den religiösen und kirchlichen Problemen im ganzen genommen ein viel geringeres politisch-aktives Interesse entgegenbringt als zum Beispiel die französische Demokratie, welch letztere Schulfragen oder Fragen, die das Verhältnis von Staat und Kirche betreffen, ein ganz anderes Gewicht beizulegen pflegt, so ist hieraus nicht der grundirrige Schluß zu ziehen, daß sie die geistigen Güter weniger hochschätze. Das Gegenteil vielmehr ist richig. Sie zeigt auch in diesem Punkte nur, daß ihre Gesinnung und ihr Streben nicht außerhalb des nationaldeutschen Ethos, sondern innerhalb seines Spielraumes liegt. Deutsch gerade ist die Grundansicht, 1. daß Gleichheit in der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse überhaupt um so mehr anzustreben sei, je relativ wertniedriger, aber auch je dringlicher zur Erhaltung eines gesunden Lebens — der Voraussetzung aller höheren geistigen und moralischen Betätigung — die betreffenden Bedürfnisse sind; 2. daß die Güter des höheren Geisteslebens nicht direkt, sondern nur indirekt wahrhaft gefördert werden können, darum nicht mit den Mitteln der stets kollektiv denkenden Politik, sondern nur durch Freimachung spontaner, schöpferischer und wesentlich

individueller Kräfte, das heißt durch Beseitigung ihrer Hemmungen, ökonomischer und sonstiger Notdurft. Und deutsch ist 3. das Ideal der buntfarbigen Kulturfülle, im Gegensatz zur Kulturuniform. Gerade weil die Gesinnung, die diesen Sätzen entspricht, auch die deutsche Sozialdemokratie innerlichst durchwaltet, muß auch sie sich praktisch im wesentlichen auf die Organisation der Arbeiter und auf ihre politische Vertretung mit primär ökonomischen Zielen beschränken. Die praktisch politischen Zielinhalte und die Materie der Wertschätzungen, die den Sinn und Wert des Lebens betreffen, sind also hier nicht etwa dieselben, sondern sie sind völlig entgegengesetzt. Nicht Geringschätzung, sondern Ehrfurcht vor den geistigen Lebensgütern und praktische Zurückhaltung vor ihrer unmittelbaren Forderung, Weisheit und Mäßigung in der Abschätzung des nur sehr geringen Maßes, in dem sie durch politische kollektive Aktionen überhaupt zu fördern sind, hält, wie den Deutschen überhaupt, so auch die deutsche Sozialdemokratie zurück, ein geistig kulturelles Aktionsprogramm an Stelle eines ökonomisch-organisatorischen Programms zu entfalten. Diese weise Abschätzung aber beruht nur auf der tiefen Einsicht in die wahren Quellen und die wahre Form der Entfaltung aller echt geistigen Güter und persönlichen Bildungswerte. Denn diese Quellen bestehen in freispontanem Überfließen der individuellsten Zentren der Persönlichkeiten zu nicht durch „Bedürfnisse" abgenötigten Werken und Leistungen, das heißt sie bestehen in Kräften, die sich genau in um so höherem Maße einer willentlichen, noch dazu politisch-kollektiven Beeinflussung und Leitung entziehen, je echter und wertvoller sie sind. Die wahre Form ihrer Entfaltung

ist ein zartes, unwillkürliches Wachstum in den Persönlichkeiten, und nicht ein mögliches Gemachtsein. Das politisch überhaupt Praktikable praktizieren, die geistigen Güter verehren, und vertrauen, daß die inneren spontanen Kräfte im deutschen Volke, die von selbst in das Licht einer höheren Geisteswelt emporstreben, groß und reich genug an Fülle sind, um bei stärkerer ökonomischer Ausgleichung der Lebensumstände in Gestalten und Werken hervorzubrechen: das ist und war doch auch die innerste Gesinnung der deutschen Sozialdemokratie. Auch der Satz, daß „Religion Privatsache" sei — ein Satz, der einer sehr mannigfachen Bedeutung fähig ist — schließt auf alle Fälle das Bestreben der französischen und italienischen Demokratie aus, bewußt atheistische oder positivistische, agnostische Lehren zu Dogmen des Staates zu machen. Will der Satz weiterhin bloß besagen, daß relativ, das heißt in bezug auf die besonderen Ziele der politischen Demokratie, die Religion eines jeden ihrer Parteiglieder eine persönliche Angelegenheit sei, für oder gegen die aus dieser Parteigliedschaft allein nichts folge, so kann ihm meines Erachtens überhaupt nicht ernsthaft widersprochen werden. Sollte freilich der Satz darüber hinaus besagen sollen, die Religion habe ihren Sitz überhaupt ausschließlich in einer Sphäre jenseits aller Öffentlichkeit, im individuellen unformulierbaren Grunde des Herzens, so würde er eine ganz unhistorische Verkennung der Tatsache einschließen, daß Gemeinschaft, Kirchen, Lehr- und Kultbildung zum Wesen aller echten Religion gehören, und daß eben darum die wachsende Indifferenz der Massen in Fragen der kirchlichen Gemeinschaft nicht etwa Befreiung, sondern gerade unbewußte und unge-

prüfte Bindung des Geistes an die starrsten traditionellen Formen der Kirchlichkeit, und andererseits Verquickung der Kirche mit Interessen der herrschenden Klasse zur Folge haben muß. Wenn aber die Breite der deutschen Demokratie es, auf alle Fälle in scharfem Unterschied zur älteren englischen und zur gegenwärtig russischen, aber auch zu manchen älteren Formen der französischen Demokratie, verschmäht, ihre Forderungen und Ziele unmittelbar im Religiösen positiv zu verwurzeln, so ist diese Tatsache nicht nur im gemischt-konfessionellen Charakter der deutschen Bevölkerung — also in einem Negativum —, sondern gerade in der positiv deutschen Färbung des religiösen Bewußtseins selbst innerlich gegründet. Dieses deutschgefärbte religiöse Bewußtsein konnte die ihm eigene Gemütstiefe, konnte seine zarte Schamhaftigkeit und schöne Unaufdringlichkeit nur dadurch bewahren, daß es sich, im Gegensatz zum Beispiel zur englischen Revolution, niemals in größeren, erfolgreichen, umgestaltenden politischen Energien zu entladen suchte. Schon Luthers Zurückhaltung, die religiös-kirchlichen Fragen in die politischen und ökonomischen Welthändel einströmen zu lassen, — nur die andere Seite seiner zarten, ganz individuell-intim empfundenen Gnadenmystik — zeigt exemplarisch diesen deutschen Zug der Religiosität. Von jeher schon fehlte der deutschen Form der Religiosität eines jener gedanklichen Mittelglieder, die in England und Frankreich die unmittelbare Übersetzung religiöser Energien in politische erst verständlich machen. Es fehlte ihr — wenigstens ihrer Breite nach — ebensowohl jede kollektive Abgrenzung des Gnadenstandes, sei es im Sinne der Nation (die Idee der Volksauserwählung), sei es im Sinne eines

Standes oder einer Klasse, wie das religiös demokratische Gegenteil dieser Auffassung, die Lehre einer auch politisch und für die Ordnung irdischer Verhältnisse relevanten „Gleichheit der Seelen vor Gott“. Gibt es hier einen durchgehenden Grundzug deutscher Religiosität, so möchte er am ehesten damit bezeichnet sein, daß die deutsche Färbung des religiösen und christlichen Bewußtseins eine unendliche Fülle von individuellen Verschiedenheiten ursprünglicher und prinzipiell während des Lebensablaufs stets veränderlicher Gottesnähen und Gottesfernen der Individuen anzunehmen geneigt ist — Verschiedenheiten, die sich in soziale und politische Kollektivbegriffe prinzipiell nicht einfassen lassen. Darum mußte es auch den großen Erscheinungen der deutschen Demokratie in der Geschichte bei weitem und von Hause aus ferner als den Demokratien anderer Nationen liegen, den religiösen Urkunden, an erster Stelle den Evangelien, irgendwelche Programme politisch-sozialer Umgestaltung zu entlocken. So fehlt ihr auch durchaus der im russischen Messianismus revolutionärer Färbung liegende Versuch, die christliche Liebes- und Brüderlichkeitsidee zu einem politisch-sozialen Prinzip, ja zu einem nationalen Missionsprinzip zu erheben. Nicht nur die Sozialdemokratie, auch das Zentrum hat zu Beginn der deutschen Sozialgesetzgebung jede Fundierung der neuen Forderungen auf ein, sei es patriarchalisch konservativ, sei es revolutionär demokratisch gefaßtes Liebesprinzip ausdrücklich zurückgewiesen. Die drei nüchternen weltlichen Ideen des besten ökonomischen Haushaltens mit Arbeitskräften, das spezifisch deutsch-nationale Solidaritätsprinzip — angewandt auf die Verteilung der Lasten zur Abstellung

solcher Schäden, die durch die modernen Arbeitsmethoden für die gesamte Volkswirtschaft unumgänglich wurden — und die Idee der sozialen Gerechtigkeit genügten und genügen bis heute vollkommen, die sozialpolitischen Forderungen zu begründen. Dies alles besagt durchaus nicht, daß die deutsche Religiosität und das deutsche christliche Ethos es mit der tatentbindenden und bewährenden Kraft der religiös sittlichen Gesinnung weniger ernst nähmen. Es besagt nur, daß die politisch-parteihafte Form dieser Tatentbindung in Deutschland stärker gemieden wird als anderswo, und eben hierdurch die über Klassen und Parteien hinweg gesinnungssammelnde Macht des Religiösen und insbesondere auch des Liebesprinzipes weit kräftiger erhalten wird. Wer das deutsche System organischer Verknüpfung von Staat und Kirche zugunsten des westlichen und östlichen Systems der Alternative zwischen Staats- und Nationalkirchentum (respektive atheistischer und positivistischer Staatsmetaphysik, wie im modernen Frankreich) und schroffer Trennung von Staat und Kirche (amerikanische Union und englische Freikirche) tadelt oder verwirft, der mache sich vorher die völkerpsychologischen Gründe klar, die in Deutschland dieses System gefordert erscheinen lassen und die es bei den anderen Nationen ausschließen. Diese Gründe bestehen eben darin, daß das Religiöse hier so viel indirekter erst durch die gesamte Weltanschauung und Gesinnnung der Personen hindurch — nicht primär als objektives Gedankensystem und als Anstalt auf das politische Verhalten der Menschen Einfluß gewinnt, darum aber von Hause aus weniger Gefahr läuft, sei es zu einer Sache des Staates und der Nation, sei es zur Sache einer politischen und ökono-

mischen Aktionspartei zu werden. Da dies anders ist bei den anderen Nationen, so könnten sie auch das deutsche System nicht ertragen. Die Einheit alles öffentlichen Handelns würde bei ihnen sofort gesprengt werden, wenn nicht zwischen Staats- und Nationalkirchentum und Trennung von Staat und Kirche eine Option erfolgte. Frankreich zum Beispiel wird immer zwischen einem gallikanisch gefärbten Nationalkatholizismus und einem kirchenfeindlichen Staatsgeiste mit einer positivistischen Metaphysik als geheimer Unterlage schwanken müssen.

Ist so die deutsche Demokratie in ihrem Verhalten zu den Gütern der Kultur und zur Religion im wesentlichen vom nationalen Ethos des deutschen Volkes umschlossen, so ist sie es nicht weniger darin, daß sie im Falle des Zweifels und der Wahl die Steigerung der ökonomischen Gleichheit — durch welche Mittel und Kräfte diese auch erfolge — der spontanen Gewinnung politischer Rechte zur Mitbestimmung der politischen Gesamtgeschichte vorzuziehen pflegt. Die deutsche Demokratie ist — wie jeder Überblick über ihre Geschichte lehrt — auffällig unpolitisch. Die einzige Tatsache, daß sie in ihrer Geschichte weder jemals, gleich den westlichen Schwesterdemokratien, eine das Staatswesen auf lange Dauer umgestaltende Revolution hervorgebracht hat, noch auch nur von sich aus die großen Schicksalswendungen der deutschen Volksgeschichte in ihrem Sinn und durch ihre eigene spontane Kraft zu lenken und zu gestalten gewußt hat, würde voll genügen, den obigen Satz zu belegen. In einem ausgezeichneten lehrreichen Buche „Das deutsche Volk und die 'Politik' (E. Diederichs, 1916) hat jüngst Hugo Preuß die deutsche Geschichte auf diesen Gesichtspunkt hin durchgeprüft,

und es ist kein Wunder, daß diesem feinsinnigen und kenntnisreichen, politisch freisinnigen Forscher, der in zweifelloser Anlehnung an die westlichen Ideale und Maßstäbe einer primär politisch gesinnten Demokratie diese Überprüfung der deutschen Geschichte vornahm, seine Darstellung zu einem einzigen Klagelied über den unpolitischen Sinn des „deutschen Volkes“ überhaupt werden mußte. Zu verwundern ist nur, daß derselbe Forscher — der mit so blendender Klarheit diesen Charakterzug aller deutschen demokratischen Bewegungen seit dem 13. Jahrhundert auf 188 Seiten entwickelt hat, der dazu, im Gegensatz zu vielen seiner Parteifreunde, die Gerechtigkeit und Objektivität besitzt, die schließliche politische Unfruchtbarkeit größerer deutscher demokratischer Volkserhebungen, wo immer sie stattfanden, nicht in der Gewalt und Tücke der Reaktionäre, der Konservativen und „staatserhaltenden“ Parteien, sondern in der konstitutiven Unfähigkeit des Volkes zu politischer „Selbstorganisation“ selbst zu finden —, auf den noch folgenden zehn Seiten seines Buches sich gleichwohl der ernstlichen Hoffnung auf einen so starken inneren Umschwung in der Richtung einer demnächst erfolgenden Politisierung der deutschen Demokratie hingibt, daß der Gegensatz Deutschlands und der Westmächte in diesem Punkte, wenn nicht zum Verschwinden gebracht, so doch in hohem Maße ausgeglichen werden würde. Wäre aber ein solcher — wie Preuß richtig sagt — nicht durch neue verfassungsrechtliche Institute, Wahlrechtsänderungen usw. zu erreichender, sondern nur durch eine innere Umgestaltung des Geistes der Menschen zu erwartender Umschwung nicht gemäß seiner eigenen vorhergehenden Darlegungen mit einer völligen Um-

wandlung des deutschen Volkscharakters gleichbedeutend? Und lassen auch die denkbar eingreifendsten äußeren Geschicke eines Volkes — wie der Weltkrieg — eine solche Umwandlung, sagen wir besser eine solche Preisgabe seines nationalen Charakters erwarten? Ich finde, daß selten ein politischer Schriftsteller die Unwahrscheinlichkeit der Verwirklichung seiner eigenen schließlichen Forderungen so bündig und so klar selbst aufgewiesen hat, wie Hugo Preuß in seinem Buche. Weder die von Preuß an die Spitze seiner Hoffnungen gestellte, sehr bestreitbare, Tatsache, daß sich das Reichseinheitsbewußtsein im Weltkriege vollständig von seinen dynastischen Stützen und insbesondere von der Vormachtsstellung des preußischen „Obrigkeitsstaates" befreit habe, noch andrerseits die Keime eines Selbstorganisationsgeistes im Volksheer der allgemeinen Wehrpflicht, in der hohen Entwicklung der gewerkschaftlichen und verwandter Organisationen oder in der kommunalen Selbstverwaltung, können als Anzeichen solcher Umgestaltung gegen die Fülle des Materials aufkommen, die Preuß an einer Geschichte von vielen Jahrhunderten gegen das wahrscheinliche Eintreffen seiner eigenen Erwartungen zusammengetragen hat. Soll also nicht ein geist- und tatbindender Pessimismus über die politische Zukunft Deutschlands das letzte Wort sein, so ist gerade angesichts dieses Buches die Frage zu stellen, ob es überhaupt wünschenswert ist, daß die deutsche Demokratie diesen ihren relativ unpolitischen Wesenszug aufgebe, und nicht vielmehr wünschenswerter, daß sie in der tieferen Erkenntnis ihres national bestimmten Wesens, zu deren Förderung ihr auch — freilich nur in Hinsicht auf das, was nicht im Spielraum ihres Könnens liegt —

Preuß durch sein Buch verholfen hat, sich noch unpolitischere, aber darum nicht weniger positive und fruchtbare Ziele setze als bisher, und ihre Kraft damit nicht auf einem Boden verschwende, auf dem ihr so offensichtlich die Anlage zu gebrechen scheint?

Was die erste Frage betrifft, so scheint sich mir immer deutlicher ein Grundgedanke, ein leitendes Prinzip aus den mannigfachen Diskussionen herauszubilden, das, in seinen vollen Konsequenzen entwickelt, eine tiefere Verständigung der deutschen Sozialdemokratie mit den Einsichtigen unter den herrschenden Kreisen zu bewirken die Kraft besäße. Es ist dasselbe Prinzip, das, wenn auch in einer ganz anderen unvergleichbaren historischen Situation, zur Zeit der Befreiungskriege, den Zusammenschluß von Regierung und Volk geleitet und seine staatsmännische Verkörperung vor allem im Freiherrn von Stein gefunden hat. Es lautet für die in die demokratischen Parteien eingegliederten Deutschen, daß sie nicht an erster Stelle neue politische Rechte als politische Rechte, sondern auf allen im öffentlichen Leben irgendwie bedeutsamen Gebieten ein breiteres Fundament der Auswahl der geeigneten Personen für die leitenden und führenden Stellen anstreben sollen, eventuell dieses Ziel auch durch das Mittel von Wahlrechtsänderungen und Erwerbung neuer politischer Rechte, (aber auch dies ausschließlich zum Zwecke der Energieentfaltung der im Volke schlummernden Führeranlagen) zu erreichen suchen sollen. Für die herrschenden Kreise aber lautet dasselbe Prinzip, daß sie ohne irgendwelche Preisgabe dessen, was Preuß „Obrigkeitsstaat“ nennt, auf allen Gebieten neue und breitere Formen der Auswahl zur Besetzung aller öffent-

lichen Ämter und Funktionen auch ihrerseits systematisch anstreben sollen, auch vor der Gewährung erweiterter Parlamentsbefugnisse und auf diesen technisch-pädagogischen Zweck zugeschnittener, veränderter Wahlrechtssysteme in keinem solchem Falle zurückscheuen sollen, wo diese Mittel die einzigen sind, durch die sich eine Entfaltung der deutschen Volkskräfte und eine zweckmäßigere Heraushebung der verborgenen Talente und Anlagen, desgleichen eine gesteigerte Übung und öffentliche Sichtbarmachung dieser Talente erzielen läßt. Politische Volkserziehung und politische Selbsterziehung des Volkes in freiem Genossenschaftswesen bildet einen Kernpunkt dieses Programms. Dieses Prinzip der Einigung hat die zwei gleichgroßen Vorzüge, daß eine große Menge praktischer Maßnahmen aus ihm fließen, die man bisher als dem Geiste der westlichen Demokratien vorbehalten und der Logik deutscher Staatsidee zuwider ansah, daß es andrerseits aber faktisch durchaus keine Preisgabe der deutschen Staatsidee und des deutschen politischen Ethos in sich schließt, ja vielmehr nur diese beiden aufs höchste fruchtbar macht. Es ist ja ein grundsätzlicher Unterschied, ob zum Beispiel die Erweiterung der Befugnisse des Parlaments auf die Forderung einer den westlichen Verfassungen angenäherten Verfassung gegründet wird, oder auf die Notwendigkeit, hierdurch eine günstigere Auswahlsphäre für politische Begabungen zu erzielen. Je mehr die deutsche Demokratie einsieht, daß sie den allgemeinen Geistes- und Bildungsaristokratismus des deutschen Wesens auch in sich selbst verkörpert, und dies der Punkt gerade ihrer Stärke und nicht ihrer Schwäche ist, desto mehr muß sie durchaus nicht auf die wesentlichsten ihrer Forderungen, wohl

aber auf eine Begründung und Zielsetzung ihrer Forderungen verzichten, die nur eine Nachahmung der westlichen Demokratien darstellt. Und je reiner und klarer die herrschenden Kreise und Gruppen den Kern der deutschen Staatsidee erfassen und erhalten wollen, desto schärfer müssen sie scheiden lernen, was noch in der Konsequenz dieser Staatsidee selbst und was nur in einer, der Fülle und Vielseitigkeit der Aufgaben unseres Staates nach dem Kriege nicht mehr angepaßten, technisch-organisatorischen Darstellung dieser Staatsidee besteht. Weiterhin aber ist die Frage zu stellen, ob es nur Mängel und nicht vielmehr die edelsten Vorzüge des deutschen Geistes und des ihm charakteristischen Ethos' sind, die diesen unpolitischen Charakter nicht des „deutschen Volkes" (wie Preuß mit der Zweideutigkeit des Wortes „Volk" als Gegensatz zur Obrigkeit und als organisches Ganzes sagt), sondern der deutschen Demokratie bedingen.

Da finde ich nun, was die letztere Frage betrifft, daß die relative Zurückstellung des Wertes der politischen Freiheit der Einzelpersönlichkeit und des Strebens nach unmittelbarer Mitgestaltung der Staatsgeschicke hinter dem hohen Gute der geistigen Freiheit des eigenartigen Individuums (nicht nur als Einzelindividuum, sondern der Individualität auch noch als Stammesindividualität, ja als politische Parteiindividualität), ihre Zurückstellung zugleich hinter dem Ziele einer wachsenden ökonomischen Gleichheit, den tiefsten Intentionen des deutschen Geistes und Ethos durchaus entspricht. Steigende Gleichheit zu suchen, je relativ niedriger die betreffenden Lebensgüter sind, um so mehr aber ihr Besitz unumgängliche Bedingung für die Erwerbung höherer Lebensgüter ist,

steigende Freiheit der Individualität und darum relative Ungleichheit aber zu suchen, je höher die Lebensgüter sind — beides nach dem besonderen Material deutschen Ethos' — das ist eben auch die Formel, die, wie alles Deutsche, auch die deutsche Demokratie innerlichst beseelt. Da die politische Freiheit und Selbstverantwortlichkeit aber ein höheres Gut ist als der ökonomische Besitz, wird auch eine Demokratie, die auf deutschem Boden gewachsen ist und nicht die Demokratien anderer Nationen nachahmt, als Demokratie, das heißt als Gleichheitsbewegung, überhaupt ökonomische Ziele politischen Zielen praktisch um so mehr überordnen müssen, als ihre Glieder, in ihrer Eigenschaft als Deutsche und nicht in ihrer Eigenschaft als Angehörige der demokratischen Partei, die politische Freiheit und Selbstverantwortlichkeit nicht niedriger, sondern höher schätzen als den Besitz. Was aber die Ansprüche auf geistige Freiheit der Individualität betrifft, die nun einmal kraft eines, wenn man will, tragischen Gesetzes der Menschennatur und ihrer wesenhaften Enge nur im umgekehrten Verhältnis zu den Ansprüchen auf politische Freiheit des Einzelnen stehen können, so wird sie der Deutsche stets und immerdar der politischen vorziehen.

Die Völker sollten lernen, daß ihr so oft wiederkehrender gegenseitiger Vorwurf mangelnden wahren Freiheitssinnes schon darum unsinnig ist, weil jedes Volk eine ganz eigenartige konkrete Idee von der Freiheit besitzt — eine Idee, an der es, bewußt oder unbewußt, die Zustände des anderen Volkes und sein Verhalten einseitig mißt. Der starke politische Freiheitssinn des Engländers als Einzelperson, sein traditionelles Mißtrauen gegen Eingriffe der Staatsgewalt, seine seltene Fähigkeit

aber auch, durch freie spontane Vereinbarung Gesamtzwecke zu fördern, die bei uns in Deutschland — wenn sie nicht der Staat in die Hand nimmt — überhaupt nicht erreicht werden können, sind, für sich betrachtet, ohne Zweifel hohe Tugenden. Aber es sind Tugenden, die nicht ihr zufälliges, sondern ihr notwendiges Lasterkorrelat in relativer Borniertheit, Geistesenge, mangelndem Sinn für Freiheit des eigenartigen geistigen Individuums, in für Deutsche unfaßbarer Gewohnheits- und Konventionsgebundenheit besitzen. Und umgekehrt kann nicht geleugnet werden, daß der — oft bis zur Neigung zu Anarchie führende — deutsche individualistische Freiheitsgeist und ganz persönliche Kritizismus aller öffentlichen Einrichtungen, daß aber auch der herrliche Sinn für Geistesfreiheit, Geistesweite und für Staatsentbundenheit der intimsten Persönlichkeitssphäre als Korrelat einen Trieb zu oft allzu leichter Unterordnung unter die Staatsautorität, ein oft allzu unbegrenztes Vertrauen auf sie, ja eine gewisse Neigung zu politischer Dienerhaftigkeit erzeugt hat. Man mache sich aber auch klar, daß beide negative Korrelate, das englische der Geistesenge und das deutsche der Dienerhaftigkeit, gleichwohl notwendig sind, wenn überhaupt eine Gewähr für Bestand und Wohlfahrt eines staatlichen Daseins hier und dort gegeben sein soll. Man darf nicht — will man gerecht sein — die Tugenden der Fehler eines Volkes mit den Fehlern der Tugenden des anderen vergleichen, sondern man muß jene eigenartigen noch wertfreien Gesamtanlagen hier und dort gegeneinander abwägen, die mit derselben Art fühlbarer Notwendigkeit Tugenden wie Fehler aus sich hervorgehen lassen, wenn sie zu verschiedenen Aufgaben in Beziehung gesetzt

werden. Ich möchte sogar vermuten, daß alle Völker ungefähr dasselbe quantitative Maß von Freiheitssinn überhaupt und dasselbe Maß von Gebundenheit überhaupt besitzen, und der Unterschied mehr darin gelegen ist, was sie in sich frei haben wollen, und worin und wovon sie frei zu sein wünschen, und welche Kräfte es jeweilig sind, welche die für alles gesellige Dasein notwendigen Gebundenheiten erzeugen. (Zum Beispiel Staat oder Konvention.) Widersinnig wäre es daher auch, ein Ideal der Freiheit aufzustellen und zu predigen, das nur die positivwertigen Folgen der verschiedenen Freiheitsideen der Nationen in sich verkörperte. Ein solches zusammengewürfeltes Ideal hat keine echte Leistungskraft für den Menschen und keinerlei innere Möglichkeit der Vetwirklichung.

Nie wird darum auch eine Zeit kommen — solange es noch ein geistiges Einheitsmerkmal des Dinges gibt, das wir das deutsche Volk nennen —, da die nach deutscher Schätzungsweise „Besten" es sein werden, die den Schauplatz ihrer Wirksamkeit und ihren Lorbeer vor allem auf dem Boden der Politik suchen und finden werden. Ein „politisch Lied" wird uns vielleicht nicht immer ein „garstig Lied", aber doch immer ein nach den letzten Maßstäben unserer Wertschätzungen untergeordnetes Lied bleiben. Die „politische" Einstellung an sich fordert eben eine Art von Selbstverleugnung der individuellen Tiefen des Menschen, sie fordert weiter schon als Denkform ein entweder triebhaftes oder gewolltes Scheuklappensystem zur Abblendung zu weiter Horizonte, und gerade als politische Kunst etwas von einem unsachlichen Dilettantismus und Auf-allen-Sätteln-Reiten-können, fordert auch einen Verzicht auf streng

sachhaft geordnetes Denken und Tun, einen Verzicht auf strenge Entscheidungsmöglichkeit der „Rechtheit" dieses Denkens und Tuns — fordert also Dinge, die denen, die wir unsere „Besten" nennen, darum nicht liegen, weil sie dem deutschen Geiste selber nicht liegen. Das mag der Fachpolitiker — für uns ist eben auch die Politik ein „Fach"; die Herrschaft der Bureaukratie, auch das System der Bureaukratisierung innerhalb der deutschen Parteien haben in dieser Auffassung ihre nicht zu unterschätzenden Grundlagen — wie immer und mit Recht von seinem Standpunkt aus tief beklagen. Was aber sein ganzer „Standpunkt", von dem aus er diese Klage führt, selber wert sei und bedeute, das kann er nicht mehr von seinem „Standpunkt" aus beurteilen: er muß die Beurteilung dem konkreten Ethos der Nation überlassen, der Nation, der er angehört. Der Nation muß er es überlassen, wie hoch und niedrig in ihr er selbst und sein ganzer „Standpunkt" eingeschätzt sind. — Was Preuß als System des „Obrigkeitsstaates" bekämpft, das ist also eben darum dem deutschen Volk nicht ausschließlich durch einzelne Schicksale historischer Natur aufgezwungen worden. Wäre es das, so hätten ja auch Leute wie Lord Haldane ganz recht, wenn sie uns davon „erlösen" wollen! Dieser „Obrigkeitsstaat" ist im Prinzip vielmehr das System, in dem Deutschland regiert sein will: mit jenem tieferen Willen „will", der über der Summe der Parteiwillen erhaben ist, da er nur das in die öffentliche Praxis und den Staat umgewandte deutsche Ethos selbst darstellt, und darum auch innerhalb der Parteien bis zur Sozialdemokratie als Bureaukratisierung, Disziplingeist, Unterordnung der Führenden und Geführten unter die unsichtbare Parteieinheit, immer

wieder erscheint. Jene deutsche Grundauffassung des Staates, nach der der Staat — analog gebildet zum alten kirchlichen, von Paulus zuerst im Begriff des corpus christianum gefaßten Anstaltsbegriff — ein selbständiges unsichtbares Willenswesen ist, dem sich Alle, Fürst wie Volk, zur Lösung verschiedener, vom Wohl des Ganzen objektiv geforderter Aufgaben, als verschiedenwertige „Organe" gleichzeitig eingeordnet und untergeordnet fühlen, und der gleichzeitig fest beharrende Anspruch auf eine staatsfreie Sphäre geistiger und innerer gemüthafter Freiheit der Individualität bilden erst zusammengenommen ein sich ergänzendes und bedingendes System eigentümlichen menschlichen Daseins. Sie stellen außerdem gleichsam das Schema dar, nach dem sich bei uns alle soziologischen Gebilde — heißen sie Partei, Gewerkschaft, Fabrik, Geschäft bis zu einem beliebigen Verein — bilden, sich damit unserer Staatsidee nachformend. Auf eine möglichst klare Formel gebracht besagt dies, daß der deutsche Mensch als Typus seine Person als triebhaftes wie ökonomisches Subjekt gleichzeitig seiner Person als Staatsbürger und Glied des Staatsganzen unterworfen empfindet, daß er aber in beiden Erscheinungsformen seiner Person niemals Kern und Grundsinn seines Daseins sieht. Dieser Sinn ist und bleibt ihm seine geistige Individualität und die innere Freiheit, die in der Freiheit seines kulturbildenden Schauens, Denkens und Fühlens sich betätigt und in der eigenmächtigen Gestaltung seines individuellen und familiären Lebens sich darstellt.

Die deutsche Demokratie fällt der Breite nach aus diesem Typus nicht heraus. Insbesondere fällt nicht daraus heraus die Sozialdemokratie, die in ihrem Wesen

ja überhaupt so viel tiefer im nationalen deutschen Geiste verankert ist als der bürgerliche Freisinn, dessen Dogmen weit stärker durch Einflüsse der westlichen Demokratien und ihrer theoretischen und praktischen Führer historisch bestimmt wurden. Man kennt die Glut, in die der Hegelianer Lassalle immer wieder kommt, wenn er den liberalen Vertrags- und Polizeistaat bekämpft, und weiß, wie tief er sich in diesem Punkte mit seinen schärfsten Gegnern, den Preußisch-Konservativen, eins wußte. Und auch Marx bleibt — soviel tiefer er auch durch westliche Ideen in seinen Theorien beeinflußt ist als Lassalle — in seinem Staatsgedanken ein Schüler Hegels. Auch darin fällt die deutsche Demokratie nicht aus den großen deutschen Geistestraditionen heraus, daß sie nach Doktrin und Praxis noch am wenigsten das Gift jenes Nationalismus in sich gesogen hat, der seit der französischen Revolution Staaten verwüstend über die Welt schreitet und sich seit der ungarischen Revolution immer kleineren und bildungsloseren Völkern mitgeteilt hat. Die deutsche Demokratie setzt mit der gesamten deutschen Philosophie — auch darin also ihr Geisteskind — den Staat als das einzige der Nation vorgeordnete praktische Handlungssubjekt der Geschichte an und ist durch die Utopie des reinen Nationalstaates viel weniger genarrt als die französische und russische, zum Teil auch die italienische Demokratie. Dies gilt nicht nur für die „k. k. österreichische Sozialdemokratie", sondern auch für die deutsche. Auch der Identifizierung der nationalen Kulturidee mit den Interessen des nationalen engagierten Kapitals hat gerade die deutsche Sozialdemokratie am glücklichsten entgegengearbeitet. Ja, die Sozialdemokratie hat in einer Zeit, da sich die deutsche

Nationalidee bedenklich einseitig als bloße „nationale wirtschaftliche Arbeitseinheit" darstellte, ganz besonders energisch die Tradition der nationalen Kulturidee des klassischen Zeitalters und der Zeit der Befreiungskriege bewahrt. —

Ist nach all dem nun zu erwarten, daß die Demokratien in Zukunft grundsätzlich aus der Spannweite sich heraus entwickeln werden, die ihnen der Geist und das Ethos der Nationen setzen, denen sie angehören? Ist weiter zu erwarten, daß sie sich gar zu einer geistig einheitlichen europäischen oder Weltdemokratie zusammenschließen, — von welchem Trugbild unserer gegenwärtigen Feinde wir zu Beginn unserer Ausführungen ausgingen? Umbildungen in der Richtung einer Angleichung der Demokratien aneinander waren in den letzten Jahrzehnten mannigfach zu gewahren. Am deutlichsten war die Erscheinung einer langsamen Angleichung der englischen an die französische Demokratie — eine lange vorbereitete Folge des Absterbens der Traditionen, aus denen der aristokratische Geist der englischen Demokratie entstammt: der in ihr verbundenen ständischen und nur immer mehr erweiterten Traditionen des mittleren Adels und des mit diesen Traditionen immer enger verknüpften freispontanen Kaufmannsgeistes, dazu der puritanischen Steifnackigkeit, die vom Religiösen ausgehend immer weitere Lebensgebiete ergriff. Dieser Bewegung der steigenden Ausdehnung eines ursprünglich gegen die Krone gerichteten Adelsgeistes lief aber in England die Bildung eines demokratischen Geistes von unten entgegen, der mit der französischen Demokratie jedenfalls die Herkunft aus dem prinzipiellen Protest gegen eine gegebene Staats-

und Lebensordnung und den Demokratismus gemein hat. Der englische und französische Syndikalismus sind Zeichen dieser Angleichung. Ihr zu begegnen, wurden wieder deutsche staatssozialistische Maßnahmen Vorbild. In weit geringerem Maße haben die russische und französische Demokratie, mitbestimmt durch das langjährige Bündnis, gegenseitig aufeinander im Sinne einer Angleichung gewirkt. Aber wie dem auch sein mag —, im großen Ganzen werden die genannten Demokratien auch fürderhin ihre Nationalfarbe bewahren. Und die „einheitliche Demokratie Europas“ oder gar der Welt wird ein Hirngespinst bleiben.

Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus

Eine Studie zur Psychologie des Militarismus

Das Wort Militarismus ist nach mehr als einer Seite hin vieldeutig. Man kann, ja man sollte darunter an erster Stelle verstehen ein gewisses Ethos und eine gewisse innere und äußere Menschenhaltung, das heißt eine im Gemüte fest gewordene Art, gewisse Werte anderen Werten in Leben, Wählen, Handeln vorzuziehen und dies sichtbar auszudrücken: zum Beispiel die Werte des θυμοειδές (Plato) den Werten des Angenehmen und Nützlichen, Ehre und Ruhm dem Leben, Macht dem Vorteil, die Sache des Staates individuellem Wohlbehagen. Solches Ethos, nach dem ein ganzes Volk leben will, stellt sich dann sekundär in der Erscheinung seines Heeres und seiner Heeresverfassung dar; es drückt sich in ihm aus so unmittelbar wie Freude im Lächeln, wie der Zorn im Runzeln der Stirne und im Schütteln der Faust. Die besonderen Zwecke, für die ein Heer im Frieden und Krieg verwandt wird, haben mit dieser Art Militarismus noch nichts zu tun. Denn dieser „Militarismus" ist Ausdrucksgeste des Ethos eines Volkes, das die Fassung seiner (auch politischer) Zwecke allererst bestimmt; dieser Militarismus ist nicht der Name für eine Einrichtung oder für ein „Werkzeug" zu bestimmten Zwecken. Das Wort Militarismus kann aber auch besagen wollen: das

Vorhandensein eines möglichst starken, schlagkräftigen Heeres und eifrige Sorge für dessen Erhaltung und Verbesserung. Bedeutet das Wort dies, so kann solcher Militarismus noch Zweckbereichen, die grundverschiedenen Formen eines möglichen Volksethos entspringen, diensam oder ein Werkzeug für ihre Erreichung sein. Die Form des militaristischen Ethos ist dann nur eine einzige dieser Formen. Das Heer kann dann zum Beispiel auch dem Ethos (und der daraus entspringenden Politik) einer regierenden und für den Typus des Menschen dieses Volkes maßgebend gewordenen Klasse von Religiösen, Priestern, oder Kaufleuten, oder Beamten oder einer im Wesen unmilitärischen Dynastie als Werkzeug ihres Willens dienen, wie die Flotte und Landmacht der Karthager, die venezianischen Söldnerscharen, die neuenglischen Heere, andrerseits die Janitscharen, die Cromwellschen „Erwählten". Ein Volk kann also gleichzeitig ganz unmilitaristisch im ersten und äußerst militaristisch im zweiten Sinne sein. In einem Volke braucht also nicht derselbe Geist, der Heer und Heeresorganisation sich als zweckfreien Ausdruck schuf, auch die Gefüge politischer Ziele und Zwecke bestimmen oder mitbestimmen, zu denen das Heer verwandt wird.

Die historische innere Kontinuität des „gesinnungsmilitaristischen" Geistes des preußischen Heerwesens seit seinem Ursprung über Friedrich den Großen und über die beiden großen Heeresreformen der Befreiungskriege und Wilhelms I. hinweg bis zur Gegenwart ist von B. Delbrück u. a. in eingehenden Darstellungen der Geschichte aller deutschen Heeresverfassung dargelegt worden. Entscheidend ist: Trotz der Einführung der allgemeinen Dienstpflicht behielt der alte Geist des

königlichen Berufs- und Standesheeres, durch die zweitgenannte Reform aufs neue befestigt und niemals, wie bei dem Heerwesen Englands und Frankreichs, durch eine große revolutionäre Staatsumwälzung in seiner aus der Feudalzeit herstammenden Eigenart gebrochen, bis zum Beginn dieses Krieges das entschiedene Übergewicht im Ganzen des Heeres. Das Ausland hat denn auch darin völlig recht, wenn es Deutschland in einem Sinne ein Militärvolk und einen Militärstaat nennt, in dem das Gleiche auch dann nicht von England, Frankreich oder Rußland gesagt werden könnte, wenn seine Heere relativ zu Bevölkerungszahl und Reichtum der Länder gleichgroß oder selbst beliebig größer wären. Das preußisch-deutsche militaristische Ethos bliebe Preußen-Deutschland auch dann eigentümlich. Wenn „Aufklärer" des Auslandes fort und fort darauf hinweisen, es sei der „Vorwurf des Militarismus" unberechtigt, weil doch die feindlichen Staaten ebenso große schlagkräftige Heere aufgebaut haben wie Deutschland selbst, ja ihrerseits das Wettrüsten begonnen hätten, so machen sie sich, ohne es zu wissen, eines inneren Verrates am deutschen Ethos schuldig — wobei ich die faktische und historische Berechtigung ihres Satzes hier nicht untersuche. Diese Heere und die Opfer, die jene Länder dafür brachten, machen sie weder der Ehre teilhaftig, den deutschen Militarismus zu besitzen — gesetzt, es sei dies eine Ehre — noch des gleichen Vorwurfes schuldig, den sie gegen uns wenden — gesetzt, der deutsche Militarismus im ersten Sinne sei ein moralisches Übel. Auch andere Argumente der Aufklärer anscheinend zugunsten des deutschen Militarismus sind faktische Preisgabe gerade des Charakteristischen und nach deutschem

Ethos „Edlen" des Militarismus. Man darf zunächst zusammenfassend sagen: alle Argumente, die, anstatt den „deutschen Militarismus" erst an zweiter Stelle aus dem Zwecke unseres Heeres und aus unserer Lage und Wirtschaft, an erster Stelle aber aus der Eigennatur unseres Lebenswillens abzuleiten, umgekehrt an erster Stelle aus jenen Momenten erklären und dabei unser militaristisches Ethos nur als Folge- und Anpassungserscheinung des Bedarfs eines starken Heeres zwecks Schutz unserer offenen Grenzen oder um bestimmter machtpolitischer Zwecke willen usw. usw. verstehen wollen, verfehlen ihr Ziel. Viele unserer der Aufklärung beflissenen Akademiker fordern das Ausland fortgesetzt auf, daß es sich doch in unsere zentraleuropäische Lage einmal voll hineindenken und hineinfühlen möge, um den deutschen Militarismus zu verstehen. Sie sagen, es fehlten uns die natürlichen Grenzen, welche für England ganz und gar das Meer, für Frankreich, Italien zum großen Teil die Meeresgestade bilden. Eingezwängt in die Mitte Europas, nach zwei Fronten ohne natürliche Deckung, im Süden ohne Verbindung mit dem Meere, nur im Norden mit einem der Verbreitung deutscher Stammesart längst nicht entsprechenden Zugang zur See, umringt von deutschen und halbdeutschen Kulturländern, die wie die deutsche Schweiz, Holland, die flamischen Provinzen, die baltischen Provinzen sich einst vom deutschen Reiche abspalteten und ein Eigenleben begannen, seien wir ebenso genötigt, ein mächtiges Werkzeug der Verteidigung und der freien Bewegung stets bereit zu halten, als wir durch die natürliche Zentripetalkraft deutscher Kulturländer, sich an den Kern des deutschen Staates anzuschließen, fortwährend gereizt

seien, durch Wiedereroberung des einst uns entgangenen Teiles deutscher Lande unseren alten Besitzstand wiederherzustellen. Ich verkenne die Kraft dieser Argumente zur Erklärung der Größe und Sondergestaltung unserer, besonders der neudeutschen Heeresorganisation und der Größe des Aufwandes für sie nicht im mindesten. Aber das, was das Ausland „deutschen Militarismus" nennt, ist von diesem Zwange der Not und unseres geographisch-politischen Milieus völlig unabhängig. Er ist allem voran der freie Ausdruck, die natürliche Lebensform des spontanen Ethos und Grundwillens eines großen Teiles der ererbten Führerschicht unseres Volkes, nichts also, was uns Lage und besondere historische Schicksale abgenötigt hätten. Säßen die Deutschen auf Englands Inseln, so würde sich an dieser letzten preußisch-deutschen Willensrichtung nicht das mindeste ändern, — wie grundverschieden auch die Heeres- resp. Flottenorganisation wäre, die dies zur Folge gehabt hätte. Auch dann wäre es Deutschen nicht eingefallen, den kriegerischen Geist durch den der Hygiene dienlichen „Sport" zu ersetzen; auch dann hätten sie das Grundverhältnis von Volk und Heer niemals als ein solch äußeres Verhältnis von Werkmeister und Werkzeug für beliebige „Zwecke" betrachtet — für Zwecke, die von einem außerkriegerischen Herrschaftswillen dem Heere äußerlich vorgespannt werden. Auch dann hätten sie nicht Geld und Söldner, Kontinentaldegen und fremde Völker so lange in den Kampf geschickt, als es nur möglich ist, um an dem eigenen als zu „edel" zum Kriegsopfer empfundenen Blut nach Möglichkeit ökonomisch zu sparen. Auch dann wären ihnen die militärischen Lebensformen etwas ihrem Wesen wie ein

gutes Kleid prall Ansitzendes gewesen, und wäre ihnen Heer und Flotte kein „Werkzeug" gewesen; sondern dasselbe Ethos, dessen Ausdruck sie sind, wäre das auch all ihre politische Zwecksetzung leitende Moment gewesen. Ein Werkzeug ist im Unterschiede von einem Kunstwerk, das den Geist eines Volkes „ausdrückt", nur um des Zweckes willen da, für das es Werkzeug ist. Der preußische Militarismus aber gleicht mehr einem Kunstwerk als einem Werkzeug. Er hat sich dem Gesamtleben des Volkes nicht von außen angesetzt, sondern ist, wie gewisse kalkige Schalen von Meerestieren, ein Werk wesentlich innerer organphysiologischer Arbeit. Erst sekundär tritt daher sein Ausdruck, das Heer, in den Dienst politischer und sonstiger Zwecke. Zuerst und zunächst stellt das Heer nur die sichtbar gewordene Form eines bestimmten Wertungs- und Lebenswillens dar, eine Form, an welcher der gesamten moralischen Welt sichtbar, fühlbar, greifbar wird: es lebet hier ein Volk, das die Ehre dem Nutzen voransetzt, die Macht des Ganzen allen bloßen Interessen und Vorteilen von Gruppen und Klassen, Kampf und Arbeit der Behaglichkeit, Zucht der Erwerbs- und Genußgier, die Spannung der Pflicht den angenehmen Folgen ihrer Erfüllung, den Wert der Opferkraft selbst dem Werte aller Dinge, für die man opfert, vitale Kraft, Gesundheit und Leibesschönheit aller Fülle guter, toter Gebrauchsdinge, das Glück in der Spannung des Kampfes dem Glück der Ruhe und der erreichten Ziele.

In den Briefen Friedrichs des Großen, in denen er Freunden oder Verwandten seine so oft wiederkehrende Bedrängnis schildert, findet sich als letztes maßgebendes Wertmotiv für sein und seines Heeres Durchhalten

immer nur ein und dasselbe: die Ehre, seine Ehre als König, die Ehre seines Staates und seiner Armee; niemals etwas wie Gewinnsucht, Habsucht, Eroberungsgier.

Im Verhältnis zu jenem Zweckmilitarismus, dem das Heer nicht zunächst Krone und Blüte der Nation, die Zeit des Heeresdienstes auch für die untersten Volksklassen die „Universitätszeit der Armee" ist, — wie man richtig sagte —, sondern Werkzeug einer nichtmilitaristischen Regierung, kann dieser Gesinnungsmilitarismus sogar sehr unzweckmäßig sein. Gewiß ist die Bildung des Deutschen Reiches an erster Stelle eine Frucht des von Preußen her nach allen Richtungen um sich greifenden Militarismus. Das einsgewordene Deutschland war zwar kein „verlängertes Preußen", wie Treitschke sagte, aber doch durch den von Preußen wiedererweckten allgemeindeutschen „kiegerischen Geist" gebildet und aufrechterhalten. Es ist also nicht so sehr der „kriegerische" Geist, (den freilich auch der sogenannte Militarismus voraussetzt), was hierbei von Preußen ausging, als vielmehr der Geist der Ordnung, der Pflichterfüllung, der Organisation, der Pünktlichkeit, der Disziplin und der Sachlichkeit. Den kriegerischen Geist besaßen alle deutschen Stämme in annähernd gleichem Maße; und sicher kam Preußen hierin kein Vorrang zu. Aber eben erst durch diese Verbindung des allgemeindeutschen kriegerischen Sinnes mit dem preußischen, auch ganz jenseits der preußischen Armee (Beruf, Wirtschaftsleben usw.) in gleichstarkem und gleichursprünglichem Maße sich auswirkenden Geiste des Ordnungs-, Sach- und Pflichtgedankens konnte das militaristische Ethos eine Kraft der Einigung Deutschlands werden. Dieser kriegerische Sinn für sich genommen ist in allen Zeiten

der deutschen Geschichte ja gerade der tiefste Grund für die Uneinigkeit Deutschlands, für die endlosen Kämpfe von Germanen wider Germanen gewesen; Grund auch für alle deutsche Unverträglichkeit, Kritiksucht, Zanksucht, Parteizerklüftung, Unfähigkeit zur Selbstorganisation. So wenig eben beruht der Kern des deutschen Militarismus auf dem Zwange der Not, auf Zweckmäßigkeit und der Notwendigkeit eines starken Heeres als Werkzeug „gegen die Feinde Deutschlands", daß vielmehr leider gilt, daß die Deutschen schließlich immerdar miteinander kämften, wenn sie gegen äußere Feinde nichts zu kämpfen hatten.[1]

Diesem Gesinnungsmilitarismus entsprechen nun auch mehr oder weniger äußere Folgeerscheinungen. Zu allererst die Tatsache, daß der Offizier in Deutschland zum sozialen Vorbild auch der außermilitärischen Berufsstände geworden ist, an dessen Ehrbegriff sich die Ehrbegiffe anderer Klassen, Berufe, Gruppen wie an einem Höchstmaß (wenn auch heimlich und mit äußerem Widerspruch) messen; daß die soziale Stellung des Offiziers eine von seiner Stellung in allen anderen Ländern wesensverschiedene ist; daß weiter alle Rangklassen nach den militärischen Rangverschiedenheiten der Gesellschaft gemessen werden; daß durch Militäranwärtertum und Reserveoffizierseinrichtung Sitte und Ton der gesamten Gesellschaft vom militärischen Wesen durchwirkt wird; daß ferner bei der für die Formung des künftigen Typus Mensch so wichtigen Liebeswahl das „bunte Tuch" und die mit ihm verbundenen militärischen

[1] Über die Bedeutung des „Kampftriebes in soziologischer Hinsicht und seiner möglichen Ausgestaltungen vergl. den IV. Band dieses Werkes, „Philosophie der Geschichte".

Tüchtigkeiten auf die Weiblichkeit aller Stände und Klassen die stärkste Zugkraft äußert; daß der Kaiser (der „oberste Kriegsherr") wie die höchsten Beamten in ihrer äußeren Erscheinung bei festlichen Gelegenheiten die Uniform anderer Bekleidung vorziehen, und tausend anderes.

Das im Weltkrieg feindliche Ausland (unter weitgehender Zustimmung der Neutralen) hat also darin durchaus recht, daß es den Deutschen eine besondere Art des Militarismus zuspricht, eine Art, die dem Ausland trotz seines nicht minder großen Aufwandes für die Heeresorganisation fehlt. Bringen wir den Unterschied hier und dort auf eine Formel, so kann man sagen, daß in Deutschland ein Gesinnungsmilitarismus die innere, auch historische Grundlage des Instrumentalmilitarismus ist, wogegen bei unseren Gegnern das System des Instrumentalmilitarismus vorherrscht, das Heer an erster Stelle also ein Werkzeugsverhältnis zum politischen Willen von Regierungen und solchen herrschenden Klassen besitzt, deren Ethos von Hause aus wesentlich unmilitaristisch, bald mehr utilitarisch und kaufmännisch (England, Amerika), bald mehr religiös-romantisch (Rußland), bald mehr durch Finanzinteressen, Gloiregedanken, schließlich den unmilitärischen Rachegedanken und den Ressentimenthaß der empfundenen Schwäche bestimmt ist.

Hat das Ausland aber darin recht, so hatte es gleichzeitig unrecht, wenn es annahm, daß solcher Gesinnungsmilitarismus eine dauernde „Bedrohung aller umliegenden Völker, ja der ganzen Welt" sei, daß mithin eine Beseitigung dieses Militarismus auch für die Sicherheit und Wohlfahrt Europas, ja der ganzen Welt notwendig sei. Gerade dieser Charakter einer fortdauernd die Nachbarn bedrohenden Macht muß viel-

mehr einem Heere von Hause aus fehlen, das nicht an erster Stelle für gewisse Zwecke und als Werkzeug für die Pleonexie einer außermilitärischen Klasse organisiert ist, sondern an erster Stelle nur der einfache Ausdruck eines bestimmt gerichteten Wertens- und Lebenswillens ist. Der Gesinnungsmilitarismus gerade ist es also, der sich mit größter politischer Friedfertigkeit zusammenfinden kann. Dieser psychologische Zusammhang erklärt erst vollständig, daß Deutschlands Politik in den letzten vierzig Jahren stärkste Rüstungspolitik und gleichzeitig die friedfertigste Politik aller Großstaaten gewesen ist; daß ihm auch bei diesem Kriege jeder partikulare „Zweck", dessen Erreichung der Krieg dienen sollte, in dem Maße fehlt, daß solange die tiefgehendsten Differenzen über „Kriegsziele" bestehen konnten. Der Gesinnungsmilitarismus ist eben das gerade Gegenteil eines Militarismus des Eroberungsdranges. Gerade dieser Drang ist mit dem instrumentalen Militarismus aufs engste verbunden. Die Kraft der Pleonexie einer herrschenden Kaufmannsklasse, einer Finanz- und Industriearistokratie ist ihrer inneren Natur nach im kapitalistischen Zeitalter unbegrenzt. Ist ein Heer als Werkzeug in ihrer Gewalt, so gibt es auch in dessen Anwendung für diese ihre Zwecke kein inneres, kein im Ethos der herrschenden Schicht selbst liegendes Maß mehr, sondern allein nur Berechnung der äußeren Kraft des Widerstandes, auf den solches Werkzeug aufstößt. Ganz anders, wenn — wie es Clausewitz in seiner Erörterung vom Verhältnis des Oberfeldherrn und des Staatsmannes als „Ideal" darstellt — der Oberfeldherr und der oberste Leiter der Politik in einer Person, z. B. im König zusammenfällt, und wenn

das Bildungsgesetz des politischen Willens eines Volkes im Kriege und beim Friedensschluß durch dasselbe militärische Ethos wesentlich mitbestimmt ist, dessen konkreter Ausdruck Heer und Heeresverfassung sind. Hier ist das Heer nicht „Werkzeug" eines Staates, der selbst wieder den wirtschaftsmächtigsten Individuen und Kreisen dient, sondern der Staat selbst ist es, der im Heere und dessen obersten Führer kulminiert. Ja noch mehr: der Staat verwandelt sich gleichsam im Kriege in das Heer wie in einen nur anderen Aggregatzustand seines immer gleichen Wesens. Der Staat selbst ist hier vom militärischen Ethos erfüllt. Denn dieses Ethos ist hier keine gesonderte Berufsmoral, sondern ein integrierendes Element des Staatsgeistes und Staatswillens, auch im Frieden. Nichts aber gibt es nun, was militärischem Ethos tiefer widerspräche, als die allem instrumentalen Militarismus wesenseigentümliche Umrechnung von menschlichen Kriegsopfern (Lebensverlust, Verwundungen der Kriegführenden, Herzeleid der Zurückbleibenden usw.) in durch den Krieg zu erreichende Eroberungen von Territorien, Handelsvorteile, Absatzmärkte, Kriegskontributionen; jede Umrechnung nach dem Muster: wieviel Blut ist gleichwertig wieviel neuen Territorien, Absatzmärkten? Oder: wie lange soll der Krieg noch weitergehen, wieviele Blutsopfer dürfen noch gebracht werden, damit die Zwecke und Ziele außerhalb des militärischen Ethos stehender ökonomischer Interessenverbände erreicht werden? Würde sich ein Mensch von echter militärischer Gesinnung auch nur im geringsten Maße als Faktor in eine solche Rechnung einbezogen fühlen, gerade er müßte am stärksten — und weit stärker als der typische Soldat des Werkzeug-

heeres — zu sofortiger Desertion bereit, ja von seinem militärischen Gewissen sogar genötigt sein. Schon die inneren Voraussetzungen solchen Rechnens erscheinen seinem Ethos widersinnig. Es macht ja gerade das Wesen des von uns „Gesinnungsmilitarismus“ genannten Ethos aus, daß nach ihm die vitale Wertreihe des „Edlen“ der Wertreihe des „Nutzens“ an sich übergeordnet ist, so auch die Ehre, zum Beispiel kämpfen und unter Umständen selbst sterben zu dürfen, allem bloßen Vorteil, den der Tod dem Vaterlande bringen kann, die Auswirkung und Erwirkung der Macht und Freiheit der Nation allen möglichen wirtschaftlichen Interessen aller in ihr vorhandener Klassen. Nicht nur vor der Idee irgendwelcher Kommensurabilität der menschlichen Kriegsopfer und so gearteter „Entschädigungen“ schaudert der Gesinnungsmilitarist wie vor einer Gesinnungsniedrigkeit ohnegleichen zurück; es erscheint ihm, auch wenn er sich und sein Leben erhalten denkt, sogar direkt widersinnig und possierlich, er oder seine Freunde und Nachfahren sollten für das Opfern ihres Lebens für ihrer Freunde und für ihrer Nation Existenz und Ehre, gar noch etwas dazubekommen; noch „etwas“, da er und sie doch gerade das höchste das tiefste Glück im Opfern selbst und in dessen erhebender Anschauung erhielten! So sagt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik, als er die Frage beantwortet, ob Selbstliebe wertvoll sei: Halte man der Bejahung dieser Frage entgegen, es gälte doch für wertvoller, daß der Freund dem Freunde gegebenenfalls sein Leben opfere als daß er es nicht tue, so sei zu erwägen, daß der Opfernde zwar dem Freunde das hohe Gut des Lebens erhalte, für sich aber das

höhere Gut erwähle: den Ruhm der edlen Tat. Und ganz analog wird der Gesinnungsmilitarismus die Forderung einer Gruppe nach dem Kriege, „für“ das Mitgehen ihrer Mitglieder nunmehr erweiterte Rechte im Staate zu erhalten, ganz unbegreiflich finden; war es doch eben das schönste ihrer Rechte, hier mitgehen zu dürfen. Und war es dies für das eigene Erleben der Mitziehenden nicht, taten sie es nur in einem widerwilligen Muß, so sind sie für den Gesinnungsmilitaristen zwar politisch verwendbar, aber zugleich moralisch verächtlich, daß sie es taten, daß sie nicht den von ihnen (wenn auch fälschlich) für höher gehaltenen Wert ihres Eigenlebens auch praktisch vorzogen und nach Möglichkeit sich dem Zwang entzogen.

Andere Dinge sind kommensurabel; es kann z. B. sinnvoll sein, die — nach der üblichen Wendung — „angemessenen Entschädigungen für die ungeheuren Kriegsopfer zu fordern“. So können selbstverständlich „angemessene Entschädigungen“ gefordert werden für die Kriegskosten, für alle wirtschaftlichen und dinglichen Beschädigungen durch den Krieg. Auch das hat noch einen guten Sinn, zu sagen, daß in Kriegen viele Mitglieder des Volkes sterben mußten, damit künftig soundso viel mehr Menschen desselben Volkes leben können. Eine solche biosoziale Zweckbetrachtungsform, die das Volk selbst (nicht Einzelne oder Summen gegen Summen solcher umrechnend) als einen Gesamtorganismus faßt, der bestimmte „Glieder“ für ein gesteigertes zukünftiges Wachstum freiwillig abwirft, ist auch nach dem Gesinnungsmilitarismus nicht tadelnswert, wenn sie ihm auch zunächst ferne liegt. Nur muß diese Betrachtung zwei Bedingungen erfüllen: sie muß sich ganz in der

Sphäre des Objektiven halten und nicht eine subjektive Motivation der Kämpfer darzustellen oder zu fordern beanspruchen. Denn nicht wieviele, sondern was für Menschen in Zukunft mehr leben können, könnte doch als Motiv für den, der sein Leben für eine edle Sache hingeben soll, allein ernstlich in Frage kommen.

Ist aus dem Geiste des Gesinnungsmilitarismus heraus jede Abwägung von Blutsopfern und Vorteilen unbedingt zurückzuweisen, so folgt freilich hieraus noch gar nichts sei es gegen, sei es für Annexionen des siegenden Staates. Nur das ist damit gefordert, daß die Prinzipien, nach denen der Sieger Annexionsfragen und sonstige den Wert irgendwelcher sogenannter „Kriegsziele“ behandelnde Fragen zu beurteilen hat, ganz andere als solcher Abwägung sein müssen. Wie sie auch im einzelnen aussehen mögen, ihre Anwendung wird immer auszugehen haben von den drei obersten Gesichtspunkten: 1. der nur historisch zu eruierenden Missionsidee des siegenden Volkes, 2. ob für die Größe und Richtung der sittlichen Aktionskraft und der Machtfülle des siegenden Staates die zu erwerbenden Landesteile geeignete Felder der Betätigung darstellen, unter ihr zurückbleiben oder über sie hinausragen, 3. der Gesamtwohlfahrt des Volkes und deren größter Sicherung für die Zukunft. Die Ergebnisse der Überlegung über Annexion und Nichtannexion nach diesen Gesichtspunkten können auch bei großen schon gebrachten Opfern Fortführung des Krieges und bei nur kleinen sein Einhalten gebieten. Auf alle Fälle aber hat diese Überlegung in strengster Unabhängigkeit von aller „Rechnung“ über Opfer und Gewinn vollzogen

zu werden. Es ist hierbei schon völlig wider den Geist des Gesinnungsmilitarismus, einen Begriff wie jenen der „Kriegsziele“ überhaupt anzuwenden — so, als ob man dem Kriege vor seinem Ablauf überhaupt irgendwelche festen „Ziele“ stecken könnte, die dann auch bei beliebigen Opfern „erreicht“ werden müßten. Es gibt Friedensziele, keine Kriegsziele, und eine Entscheidung über die Friedensziele kann erst zustandekommen, wenn der Kriegswille der Parteien im wesentlichen gebrochen ist und dem Friedenswillen Platz gemacht hat. Wenn der Friedenswille da ist, dann bilden sich auch bestimmte Vorstellungen über Wege und Ziele aus, die Bedingungen des Friedensschlusses zu formulieren. Nicht aber kann je dadurch der Friede entstehen, daß gewisse sogenannte „Kriegsziele“ der kämpfenden Parteien erreicht sind. Diese werden ohne Voraussetzung eines schon vorhandenen Friedenswillens stets unendlich auseinandergehen. Es gibt kaum *einen* größeren Volkskrieg der Geschichte, in dem nicht die sogenannten „Kriegsziele“ erst aus Wucht und Richtung der militärischen Aktionen hervorgebrochen wären. Ja, das ist der Sinn jedes echten Krieges, daß Völker in besonderen Situationen mit der Form der bloßen Zweckhandlung brechen, daß sie, sich auf ihr Schwert und ihre Kraft allein stützend, sehen wollen, welche Kraft sie in sich tragen und in welche Richtung diese Kraft sie trägt. Die *Kraft* bestimmt hier das Ziel, nicht aber ein vorgegebenes Ziel Maß, Art und Richtung des Kraftaufwandes. Erst das Können, die Machtfülle, die ein Volk selbst erst im Kriege voll *erfährt*, weist auch seinem Wollen die rechte Richtung.

Es hat sich tieferer Nachforschung überhaupt allent-

halben als psychologischer wie historischer Irrtum herausgestellt, den Ursprung menschlicher Tätigkeitsformen, Einrichtungen, Sitten aus der Idee des Zweckes heraus zu verstehen. Alle „Zwecke" sind vielmehr diesen Tätigkeitsformen immer nur nachträglich vorgespannt worden, d. h. nachdem diese Formen im Kerne da waren.[1] Die Zwecke, in deren Dienst eine Tätigkeitsform gestellt wird, können wechseln, wie uns dies die Erscheinung des sogenannten „Zweckwandels" von Tätigkeitsformen, Einrichtungen, Sitten zeigt. Religion, Dogma, Kirche zum Beispiel können Mittel werden, Menschen zu beherrschen, zu lenken und zu leiten; aber es ist unsinnig, sie im Stile der Aufklärungsphilosophie aus solchen Zwecken und als „Mittel" hierzu ableiten zu wollen. Die Strafe z. B. kann den Zwecken des Gesellschaftsschutzes, der Vorbeugung, der Besserung der Verbrecher usw. dienen; aber ihr Wesen — die Vergeltung, — bleibt von diesen Zwecken ganz unberührt. Gezähmte Tiere können, wenn sie gezähmt sind, als Haus- und Nutztiere, Lasttiere, Luxustiere, Versuchstiere, als Mittel, anderen zu imponieren, als Mittel des kriegerischen Angriffs (Elefanten), ja als bloße stumme Genossen und Freunde des Menschen verwandt werden; aber nicht aus einer dieser zweckhaften Verwendungsmöglichkeiten heraus wurden sie zunächst gezähmt.[2] Für diese und ähnliche Dinge gilt also, daß der den Zweck der Verwendung setzende Willensakt etwas Sekundäres ist, und daß

---

[1] Vgl. hierzu den 4. Bd. dieses Werkes „Zur Philosophie der Geschichte".

[2] Daß keine einzige der primitiven „Erfindungen" und Werkzeuge (Säen, Pflug, Feuerbohrer etc.) aus dem Zweckgedanken entsprungen sind, dazu vgl. den 4. Bd. dieses Werkes „Zur Philosophie der Geschichte".

nicht ein Beweggrund des „Zuges“, sondern ein Triebimpuls des „Stoßes“, und insofern ein Überschwang der irgendwie gerichteten Lebensenergie sie ins Dasein rief. So mag ein nach den üblichen Erfahrungszusammenhängen von Situation, Umwelt und Freude, Glückseligkeit unverständliches, weil überschüssiges Gefühl des inneren Reichseins, des Glückes uns die Arme ausstrecken lassen, um irgendeinem mächtigen unsichtbaren Wesen dafür Dank zu sagen. Und in dieser Funktion der Danksagung, aus ihr heraus mögen sich häufig Ideen und Bilder von guten Gottheiten bilden und Glauben gewinnen.[1] Wir oder Andere, denen wir diesen Glauben mitgeteilt und die wir für ihn gewonnen haben, mögen nun der „guten Gottheit“ auch in Zuständen der Not oder der Gefahr gedenken und sie anflehen, uns zu helfen. So — aber auch nur so — mag „Not beten lehren“. Niemals aber hat die bloße Not die Idee und den Glauben von der guten Gottheit geschaffen. Niemals gilt der Satz des Lucretius Carus: Timor fecit deos. Not mag beten lehren — anbeten lehrt sie nicht. Und es gibt kein Gebet, das nicht in einem Akte der Anbetung fundiert wäre, in dem sich die Seele erst zum Gegenstande möglichen Gebets erhebt. Allerdings können besondere Bedürfnisrichtung und aus ihr mit Hilfe rationaler Überlegung hervorgehende Zweckvorstellungen mehr leisten, als eine vorhandene, fertige Tätigkeitsform oder Einrichtung bloß „anwenden“. Sie können die besondere reale Ausgestaltung dieser Form und Einrichtung mitbestimmen, sie können gleichsam auswählen aus allen jenen schon im Prozesse ihrer

[1] Vgl. hierzu jetzt auch A. Vierkandt; „Gesellschaftslehre“, 1923, bes. seine Ausführungen über den „Trieb zur Unterordnung“.

Verwirklichung auftauchenden und sinkenden Sonderprojekten dieser Ausgestaltungen, die an sich gleich gut und gleich möglich aus dem ursprünglichen Stoßimpuls hervorgegangen wären; aber ursprünglich schöpferisch ist die Bedürfnisrichtung und die Zweckvorstellung nie.[1]

Dies alles gilt auch für den Ursprung der Tätigkeitsform des Krieges und für den Ursprung des kriegerischen Standes oder Berufes. Gäbe es nicht in der menschlichen Natur von vornherein eine selbständige Triebgrundlage und dazu eine Richtung der Gesinnung und des Ethos, die — freilich in der denkbar wandelbarsten zeitgeschichtlichen Form — zu einem kriegerischen Leben und Beruf disponiert, — keine Art von „Bedarf" der Stämme und Völker, weder ein ökonomischer Bedarf noch sonst einer (etwa Verwendung überschüssigen Bevölkerungswachstums), hätte zum Kriege und zu einem Kriegerstand geführt. Die Fragen, wie dieser Stand je da und dort aussieht, welches Maß von Schätzung er und sein besonderes Ethos genießt, ob er in der Gemeinschaft eine führende und vorbildliche oder eine dienende und untergeordnete Rolle spielt, zu welchen Volkszielen die durch den kriegerischen Geist je besonders ausgezeichneten Gruppen von Menschen verwandt werden, sind mit dieser Disposition zum kriegerischen Leben noch nicht gestellt; sie gewinnen aber Sinn erst unter Voraussetzung dieser Disposition und einer je faktisch vorhandenen Menschengruppe, die sie in besonders ausgeprägtem Maße besitzt. Ist eine solche Menschengruppe nicht vorhanden, so mag es tausend Zwecke geben, die Heere wünschenswert er-

[1] Vgl. auch hierzu Bd. 4 „Zur Philosophie der Geschichte" die Ausführungen über die historischen Kausalfaktoren.

scheinen lassen: es wird doch keine Heere geben. So hat aller Zweckmilitarismus im Gesinnungsmilitarismus seine letzte historische und psychologische Wurzel. Ob nun ein ganzes Volk oder eine andere Sozialeinheit vorwiegend gesinnungskriegerisch genannt werden kann oder nicht, das richtet sich zunächst gar nicht darnach, ob es ein Heer und ein wie großes besitzt, gar nicht auch darnach an erster Stelle, wieweit die geographische und politische Situation zwischen feindlichen Nachbarn ein Heer notwendig macht, endlich auch nicht darnach, wie groß die Anzahl der Menschen von kriegerischem Wesenstypus ist, die es in seinem Kreise enthält. Vielmehr richtet es sich an erster Stelle darnach, ob der in ihm vorhandene kriegerische Menschentypus eine vorbildliche und führende oder keine sogeartete Rolle spielt, ob er und seine Art der Wertschätzung und des Wertvorziehens das „vorwiegende“ Ethos der ganzen Gemeinschaft bestimmt, oder ob dieses Ethos durch einen anderen Typus vorwiegend bestimmt wird. An dieser Frage allein hängt es auch, ob der jeweilige Kriegerstand in Hinsicht auf seine praktische Lebensführung und dessen Moralitätsstufe seinem eigenen Ethos, das heißt seiner Wertschätzungsform Genüge leistet, oder ob er — nach dieser Form beurteilt — „minderwertig“ ist. Es scheint mir ein sehr eigentümliches Gesetz zu sein, daß in allen menschlichen Gemeinschaften nur der je herrschende vorbildliche Menschentypus seinem eigenen Ethos praktisch-moralisch auch voll Genüge tut. Nur da z. B., wo der Priester führt und die wichtigsten Verantwortungen für das Ganze der Gesellschaft trägt, pflegt er auch seinem eigenen Ethos praktisch-moralisch einigermaßen zu genügen. Er verlottert langsam — an seinen

eigenen Maßstäben gemessen —, wo er dienen muß oder wo er nur geduldet ist. Analog wird der Kaufmann — gemessen am Kaufmannsethos — da und nur da zuverlässig, reell, solid, streng und gewissenhaft in seiner Geschäftsgebarung sein, wo er es ist, der die Vorbildrolle für die Gestaltung des ganzen Volksethos spielt. In diesem Sinne ist zum Beispiel der chinesische Kaufmann weit vollkommener als der japanische, denn er hat in diesem gesinnungsgemäß unmilitärischem Volke die Herrentugend, gewissenhaft nach seinem Ethos auch praktisch zu leben. Der herrschende vorbildliche Typus braucht allerdings nicht immer in dem Sinne gut und vollkommen zu sein, daß sein Ethos selbst gut und vollkommen wäre. Dies Ethos kann objektiv ganz minderwertig sein — gemessen an einer allgemeingültigen Ethik. Und doch hat der herrschende Typus — nur in seiner Formeigenschaft als herrschender — eine durch nichts ersetzliche, subjektiv moralische Vollkommenheit: in strengem und gesteigertem Verantwortlichkeitsbewußtsein und mit praktischer Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit nach seinem Ethos — wie gut und schlecht dieses selbst immer sei — auch zu leben. Macht schafft insofern auch Verantwortung; Verantwortungsgefühl aber steigert die praktische Gewissenhaftigkeit. In gesinnungspazifischen Ländern, das heißt in solchen, in denen der vorbildliche, das gesamte Volksethos formierende Typus pazifisch gesinnt ist (als homo religiosus in Indien, als Beamter, Bureaukrat und Kaufmann in China), wird der kriegerische Typus, an seinem eigenen Ethos gemessen, immer mehr oder weniger minderwertig, zum Beispiel unritterlich, grausam gegen den Feind, bestechlich sein. Was aber für Völker

gilt, das gilt auch für historische Perioden. Je mehr der Krieg als fremder Ausnahmezustand empfunden wird und die Völker innerlich und triebmäßig pazifiziert sind, je größer dabei gleichwohl die Teilnahme der gesinnungsmäßig pazifizierten Volksschichten am Krieg wird, desto tiefer muß das Ethos und der Rechtsgedanke im Kriege und während seines Ablaufs selbst als inneres sittliches Regulativ der Kriegführung sinken. Je mehr der Krieg als solcher dem herrschenden Ethos widerstreitet, desto ungeordneter, irrationalistischer und, vom Standort eines kriegerischen Ethos gesehen, widersittlicher muß sich die Kriegführung gestalten. Je mehr der Krieg als solcher schon mit dem Makel des Verbrechens, der Sünde, des „Massenmordes" belegt wird, desto weniger wird man geneigt sein, sittliche Wesensunterschiede in der äußeren und inneren Gestaltung der Kriegführung zu machen. Ein Krieg zwischen Pazifisten — er wäre der Idee nach der unritterlichste, furchtbarste, der haßerfüllteste und grausamste Krieg, der sich denken läßt. Je größer die Erwartungen auf die Haager Konvention vor dem Weltkrieg waren, desto mehr mußte die Genfer Konvention mißachtet werden. Dieser Krieg war darum der furchtbarste und unsittlichste Krieg, den die Geschichte kennt, weil er, im großen ganzen gesehen, ein Krieg der stark pazifizierten, unkriegerischen und hochkapitalisierten Völker Europas war, ein Krieg der Völker selbst, nicht ihrer Dynastien und Regierungen, nicht ein Krieg vorwiegender Standesheere, sondern vorwiegender innerlich demokratisierter Volksheere. Wo sich der Mensch als Einzelner oder als kleine Gruppe eines Standes nach Regeln schlägt, beginnt das Volk zu raufen. Und auch das Raufen

wird um so hinterlistigeren Beinstellungen Platz machen, je weniger es Regel sein wird. Im ziemlich regelmäßigen Raufen der oberbayrischen Gebirgsburschen gibt es noch einige Regeln der Ritterlichkeit. Der Pazifismus erklärt den Krieg als Massenmord: in der Tat — er wird es, wo die pazifistische Gesinnung vorwiegend wird. Nichts ist auch klarer als dies, daß die Kriegstötung den Charakter eines Willens zu individueller Personvernichtung, daß heißt eines Willens zum Mord um so mehr annehmen muß, je stärker der Mensch seinen Existenzkern in seine Leibessphäre und in seine Sphäre als sichtbares Einzelwesen verlegt empfindet, und je mehr das irdische Leben des Einzelnen als höchster Wert und als die einzige Existenzform des Menschen gilt. In der Tat wird unter diesen Voraussetzungen eines gleichzeitig singularistischen und materialistischen Lebensgefühls (auf die Urteile des Einzelnen kommt es dabei wenig an) die Tötung im Kriege vom Morde begrifflich fast völlig ununterscheidbar. Gibt es keine realen Gesamtpersonen, die den Krieg miteinander führen (Staaten als solche Realitäten gefaßt), so ist der Krieg ja auch ein gegenseitiges Massentöten von Individuen, und nicht mehr eine Abwägung der Macht der Staaten vermittels der in jedem Streich auf den fremden Staat gerichteten Tätigkeit der Individuen als „Glieder" und Organe der Staaten. Gibt es ferner keine unsichtbare geistige Person im Individuum des Feindes, deren Existenz und Würde im Akte des Tötens und in ihrem Gegenschlag noch bejaht und geachtet werden kann, so müssen Tötung und vorsätzliche Daseinsberaubung begrifflich und in der Willenseinstellung zusammenfallen. Beides zusammen aber macht das Wesen des „Mordes"

aus.[1] Natürlich müssen auch Unterschiede wie Franktireurkrieg und Krieg regulärer Heere, Tötung vor der Front und Tötung von Gefangenen, meuchlerisches und offenes Töten, unter der Bedingung, daß sich die pazifisch-individualistische Gesinnung weiter verbreitet, immer weniger empfunden werden.

Aber noch viel stärker als auf die äußere Kriegsführung wird und muß eine steigende Abnahme des Gesinnungsmilitarismus auf den moralischen Zustand und das moralische Betragen der nicht selbst kämpfenden Teile der Völker während des Krieges einwirken. Die Frage, warum gerade dieser Krieg der haßerfüllteste der neueren Geschichte ist, erhält auch von hierher einige Aufklärung.

Je kriegerischer das Ethos irgendwelcher Gruppen ist, desto *weniger* bedürfen diese Gruppen des *Hasses* als Antrieb, um sich im Kriege gut zu schlagen. Den typischen Bourgeois kann man daher fast definieren als einen Mann, der hassen muß, um energisch Krieg zu führen. Das ungeheure Haßquantum, mit dem der Weltkrieg geladen war, ist ein Zeichen von zweierlei: wie eng die Teile Europas schon zusammengewachsen waren, und wie unkriegerisch der fortschreitende Kapitalismus und der Materialismus der Lebensführung andererseits den typischen Durchschnittseuropäer gemacht hatten. Wie gering und wie wenig nachdauernd war dagegen der Haß in dem ein ganzes Jahr und sieben Monate währenden japanisch-russischen Kriege! Hier waren die kulturellen Berührungsflächen zum Haß zu klein. Wie kurzdauernd war er auch zwischen

[1] Vgl. zum Begriffe des Mordes meine Ausführungen im „Formalismus in der Ethik", 2. Aufl.

Engländern und Buren! Überblickt man den Weltkrieg, so bestätigen sich die obigen Gedanken auch nach den Kurvenzügen, mit denen die Herrschaft des kapitalistischen Geistes unter den nach verschiedensten Gesichtspunkten faßbaren Gruppeneinheiten einerseits, der Haß andererseits wuchs und abnahm. Man betrachte zuerst die Volkseinheiten. Das Volk mit dem einseitigsten Kriegerethos, Japan, haßte am wenigsten; es beließ nicht nur in diesem Kriege, sondern auch während des in seinen Bestand soviel tiefer eingreifenden russisch-japanischen Krieges alle Angehörigen des feindlichen Staates in ihren Ämtern; die Gefangenen wurden gut behandelt. Der russische Haß (man vergleiche nur das Verhalten der Gelehrten Rußlands, welche die Petenten des Aufrufes an die Kulturwelt aus den Listen der russischen gelehrten Gesellschaften zu streichen ablehnten, mit dem Verhalten der meisten Gelehrten Frankreichs, Belgiens, Italiens, Englands, Amerikas) war weit geringer als der Haß des Westens gegen Deutschland. Der russische Affekt hatte weit mehr den Charakter einer stumpfen Wut als den des Hasses. Mit Wildheit gar, Zerstörungslust, selbst Grausamkeit hat ja der „Haß“ nichts zu tun. Soweit er doch vorhanden, war er (beim Muschik) stärker genährt durch die Idee, daß die Zentralmächte die osmanischen Feinde des Kreuzes unterstützten, und durch den Gedanken, daß in Rußlands I n n e r n das deutsche Element das herrschaftsmächtige und herrschaftsgierige sei, als durch unmittelbaren Haß gegen Deutschland. Die Kurve dürfte dann im Sinne zunehmenden Hasses etwa weitersteigen in der Richtung Serbien, Italien, Frankreich, England (das nur zu stolz und zu selbstbeherrscht ist, um seinen Haß so unbeherrscht

zu äußern wie Frankreich), Belgien. Diese Kurve aber ist im großen ganzen mit jener zunehmender kapitalistischer Industrialisierung identisch. Je unkriegerischer und pazifischer die Gruppengesinnung bei diesen Völkern war, desto weniger wurde in Gefühl und Gedanken auch Krieg und Mord unterschieden. Daß wenn Krieg „Massenmord" ist, auch umgekehrt ganz konsequent der Mord des Franktireurs mit der Erfüllung der Soldatenpflicht gleichwertig erscheinen muß, war oft Gelegenheit wahrzunehmen. Innerhalb jedes Volkes aber steigt der Haß in fast wunderbarer Gesetzmäßigkeit mit der örtlichen und seelischen Entfernung von Front und Frontgeist. Der zum Angriff und Nahkampf ohne Zweifel nötige Affekt des Zornmutes hat mit giftigem Hasse ja nicht das mindeste zu tun. Innerhalb aller kriegführenden Nationen hatte der Haß seinen Hauptsitz unter den Zurückgebliebenen; und hier wieder fand sich Haß um so stärker, je weniger die Menschen bestimmte Arbeiten und Pflichten hatten, durch die sie sich in die große Gesamthandlung des Krieges einfügten. Das ist nicht verwunderlich. Tat- und Handlungsgeist spülen die Seele wie von selbst vom Hasse rein; nur Ohnmacht hat die bloß gefühls- und phantasiemäßige, daß heißt auf die Handlung verzichtende Negation des Feindes, die wir „Haß" nennen, zur Folge. Auch der deutsche Haß gegen England erhielt erst seine Schärfe durch die Unangreifbarkeit der englischen Inseln seitens einer regulären Armee. Innerhalb der Armeen ist im allgemeinen der Haß im aktiven Offizierskorps geringer als beim Reservekorps, im Offizierskorps überhaupt sehr viel geringer als bei den Mannschaften, an der Front überhaupt geringer als in der Etappe. Es

war ein tiefer Irrtum, wenn die im Kriege untätige sogenannte „Intelligenz“ der Völker den Haß der Völker gegeneinander nur zu formulieren meinte. Im Gegenteil ist gerade sie der Hauptsitz und Ursprungsort desjenigen Hasses, der erst durch den Krieg entsprang und nicht nur in ihm sich ableitete; und sie erst war es, welche die übrigen Volksteile mit dieser sittlich verwerflichen, dazu überlegung- und tathemmenden Emotion ansteckte. Die naivste Selbsttäuschung aber war es, wenn diese „Intelligenz“ in der Meinung befangen war, durch ihre haßgeborenen Predigten, Gesänge usw. auch für Krieg und Sieg etwas zu leisten, weil sie dadurch die zum „Durchhalten“ nötigen Affekte in Volk und Armee nähre und befeure. Liebe zum Vaterland und Achtung des Feindes, dazu Angriffszorn, der mit dieser Achtung durchaus in der Seele zusammengeht, und edle Geduld nähren die lautlose Flamme in den Seelen, die zum Siege führt. Feindeshaß läßt sie prasselnd verzischen. Denn unabtrennbar von allem Hasse ist psychologisch einmal die Täuschung, die er über die faktische Realität — hier die Kriegslage — bewirkt; sodann aber die antizipatorische Phantasiebefriedigung des feindseligen Wollens, welche naturgemäß ein Nachlassen der auf die praktischen Ziele dieses Wollens gerichteten Willensenergie und Willensfestigkeit zur Folge hat. Wie der Haß stets ohnmachtgeboren ist, so ist er auch ohnmachtsteigernd und tathemmend, nicht aber befeuernd, — wie kriegerische Journalisten immer wieder gegen diejenigen einwandten, die sich gegen den Haß aussprachen. Indem die „Intelligenz“ also Volk und Heer mit ihrem Hasse ansteckt, wird sie auch Volk und Heer mit ihrer Ohn-

macht und der bloßen Phantasiebefriedigung ihres Wollens anstecken. Sie wird damit den Siegeswillen hemmen und schwächen.

Es war ein zweifelhaftes Verdienst vieler Pazifisten (die sich besonders in der Friedenswarte äußerten), den Völkerhaß energisch zu bekämpfen. Aber es ist von dem nichtpazifischen, dem gesinnungskriegerischen Standpunkt aus beklagenswert, daß diese Arbeit gerade den Pazifisten überlassen wurde. Und es ist nicht nur beklagenswert, es entspricht auch keineswegs dem inneren Zusammenhang, den pazifische und militärische Gesinnung und Moral zur Haßfrage besitzen. Denn so paradox es klingen mag: gerade die überwiegend pazifische Einstellung der europäischen Völker vor dem Kriege samt der Ideologie dieser Einstellung war — wie dies schon aus der oben angeführten Gesetzmäßigkeit hervorgeht — die Hauptursache dafür, daß der Völkerhaß im Weltkriege so sehr viel größer war als bei anderen Kriegen der Geschichte. Die scharfe Scheidung (bis ins Gefühl) zwischen Machtprobe von Staaten und Haß zwischen Menschensummen ist die fundamentalste Voraussetzung jeder kriegerischen Moral. Diese Scheidung aber muß sich in dem Maße auflösen, als jener individualistische Geist herrschend wird, der im Staat nur eine höchste Assekuranzgesellschaft für die Wohlfahrt seiner Mitglieder erblickt. Wo diese Denkart zur typisch-allgemeinen wird, kann pflichtgemäße Tötung im Kriege unter sittlicher Niederringung, ja peinvoller Opferung der natürlichen menschlichen Sympathiegefühle für den Gegner als Menschen und unter der positiven Einstellung der Achtung für des Feindes Person und Tapferkeit in der Tat nicht mehr von gemeinem

Mord unterschieden werden. Wer jahrzehntelang den Krieg als „Massenmord“ beschimpfte, der wundere sich nicht, daß der darnach kommende Krieg diesen Charakter da und dort faktisch annahm. Die berechtigte deutsche Ablehnung der englischen Sportauffassung und des älteren gallischen Tournierstandpunktes im Kriege (man sehe sich die Kriege Ludwigs XIV. gegen England daraufhin an) durfte nicht dazu führen, auch das ritterliche Prinzip, das den Krieg erst zum Kriege macht, völlig auszuschalten. Gewiß — der moderne Volkskrieg muß einen Ernst und eine das ganze Volk seelisch mitreißende Wucht entwickeln, die jene an Berufs- und Standesheere, dazu an die Form des Kabinettskrieges gebundenen Auffassungen vom „frisch-fröhlichen Krieg“ völlig ausschließen. Aber dieser Ernst und diese Wucht schließt das ritterliche Prinzip der Feindesachtung um so weniger aus, als in jedem Bürger ein Krieger steckt, dessen Geist nur graduell von dem des Berufssoldaten verschieden ist — und nicht umgekehrt in jedem Krieger ein Bürger. Nach den beachtenswerten Beobachtungen über die Seele des Soldaten, die Everth bei E. Diederichs herausgegeben hat, überwog an der deutschen Front eben jene Verbindung von Ernst und Ritterlichkeit. Das entspricht der Geschichte des deutschen Heeres, die eine sukzessive Erweiterung von Berufsheeren und ihres Geistes darstellt. Daß die Front daher den Haß der Daheimgebliebenen ablehnte und zumal die haßgeborene Verkleinerung des Feindes nur als eine Entwertung ihrer Opfer und ihrer Arbeit und Tat oft äußerst schmerzhaft empfand, das ist durch Hunderte von Feldpostbriefen bezeugt worden.

Ein tiefer psychologischer Irrtum vieler Pazifisten ist

in der Annahme zu sehen, daß die entsetzlichen Haßerscheinungen dieses Krieges erst durch den Krieg bewirkt worden seien, daß der Krieg die Schuld daran trage, daß ein früher ganz einiges und liebeerfülltes Europa durch die bösen Leute, welche den Krieg veranlaßt haben, in eine haßerfüllte Hölle sei verwandelt worden. Von einzelnen, Haß neuerregenden Vorfällen abgesehen ist aber das gerade Gegenteil der Fall. Diese explodierenden Haßmengen waren erzeugt und aufgestapelt worden während eines 45 Jahre währenden europäischen Friedens, der im großen ganzen nur ein Nichtkrieg war, und dessen Seele eine grenzenlose ökonomische Pleonexie der in allen kriegführenden Staaten herrschenden und tonangebenden Gruppen gewesen ist, verbunden mit sich steigernder gegenseitiger Angst davor, daß der Gegner zur ultima ratio des Krieges greifen werde. Der Krieg selbst aber ist es, der diese Mengen giftigen Hasses, den bis zu seinem offenen Ausbruch nur Kundenhöflichkeit, internationale Courtoisie und Berechnung von der Schwelle des Ausdrucks zurückhielten — ihn eben damit vertiefend und befeuernd —, zur wohltätigen Ableitung und dadurch relativ zum Verschwinden bringt. Denn nichts gibt es, was nach bekannten seelischen Gesetzen so verstärkend und vertiefend auf den Haß wirken muß als jenes berühmte „Schweigen und Darandenken" Gambettas, jener tiefe Widerstreit von innerem Gefühlszustand und äußerer Verhaltungsform. Und so hat der Weltkrieg den moralischen Status Europas nur offenbart, durchaus nicht geschaffen oder verändert, es sei denn zum Besseren eben dadurch, daß er ihn offenbarte. Der innere verborgene Haß entwürdigt die Seele mehr als derjenige,

der in Schimpf und verletzender Äußerung ausschlägt. Und vor allem: gerade er hat kein Maß und findet keine Korrektur; die Phantasie ist frei, immer weiter und weiter zu gehen. Ausgedrückter Haß aber — wieviele Beispiele könnte man nennen! — findet alsbald Widerstand durch die eigenen Volksgenossen, vor allem aber Kritik und Korrektur durch die Tatsachen. —

Von zwei deutschen Krankheiten

(1919)

Wenn ein einzelner Mensch im Kampfe mit widerstrebenden Kräften untergeht und den Bankrott seines Lebens vor Augen sieht, so gibt es nur noch eines, auf dessen Rettung er auch im schlimmsten Falle noch bedacht sein kann: die Rettung seiner moralischen und geistigen Existenz. Es ist die Rettung des schöpferischen geistigen Quellpunktes, von dem irgendwelche Art der Regeneration allein ihren Ausgangspunkt nehmen kann. Läßt der Mensch sich auch an diesem Punkte zerbrechen, so ist auf die Dauer alles verloren, wie geschickt er auch liquidiere; bleibt er hier unzerbrochen, so darf er hoffen.

In diesem Falle befindet sich heute das deutsche Volk. Keine Gefahr ist größer als die, die einmal von Bethmann andeutete: daß es seinen Charakter verliere. Schon während des Weltkrieges konnte man beobachten, wie rapid die moralische Einschüchterung des deutschen Volkes von Monat zu Monat fortschritt, wie die Riesenwogen des Hasses einer ganzen Welt dieses Volk in seiner moralischen Grundexistenz mehr und mehr zu unterhöhlen begannen. Deutschland war moralisch bereits besiegt, als es ökonomisch und militärisch noch nicht aussichtslos stand. Das deutsche Volk zerfiel damals in zwei Teile: in einen Teil, der sich durch

automatisches Hersagen der offiziellen Phrasen und ihrer akademisch-gelehrten apologetischen Unterbauung systematisch (mit Hilfe des Riesenapparates der Zensur) über sich selbst und seine Lage betrog und hinwegillusionierte; und in einen anderen Teil, der durch die halbbewußte Ansteckung an dem Welthaß zum Selbsthaß alles Deutsche so zerfleischte und zerwühlte, daß man nur von Selbstpreisgabe reden konnte. Da nun mit der Niederlage die erste der beiden üblichen Formen moralischer Selbstvernichtung verschwunden ist, die der Illusion, bleibt nur die zweite zurück: die fast masochistische Selbstzerfleischung als moralische Grundhaltung.

Mit beiden Haltungen und ihrer Abwechslung ist das deutsche Volk ganz und restlos einer Gefahr verfallen, die — als Gefahr — seine ganze Seelen- und Geistesgeschichte überschwebt: sich entweder ohne Maß Fremdem hinzugeben, oder nur durch Protest gegen Fremdes Gedanken und moralische Haltungen in sich zu entwickeln, die es sich doch gleichwohl heimlich vom Fremden vorschreiben läßt, nämlich durch die Angriffsrichtung, gegen die es protestiert. Beides ist Schwäche, nicht nur eines von beiden: Hingabe wie Protest. Beides ermangelt des natürlichen Gleichgewichts eines auf sich selbst stehenden und aus seinen eigenen Wurzeln herauswachsenden geistigen Organismus. Es war auch die deutsche Grundirrung Luthers, — die durch die Genialität, Innigkeit und Kraft, in der sie unternommen war, nur noch deutlicher wurde —, daß er ein neues Dogma entwickelte, das aus dem Protest gegen schwere Schäden der damaligen Kirche entsprang, nicht aber aus einem positiven, neuen, vom Kampf gegen

die Hierarchie ganz unabhängig gewachsenen religiösen Bewußtsein. Professorale Kritiker und protestlerische Fürsten gegen den Kaiser — „Fürsten und Professoren" nach Döllingers Wort — wurden so die Ahnen des deutschen Protestantismus. Sie geben ihm immer noch stark das Gepräge. Maßlos war die geistige Hingabe der Deutschen des 18. Jahrhunderts an die französische Kultur, Literatur und Sitte, die selbst wieder nur durch den maßlosen Protest eines kritischen Kopfes, Lessings, und durch eine neue Art der Anlehnung, die an Shakespeare, beseitigt werden sollte. Erst der positive geistige Aufbau der Nation durch die Klassiker — vor allem Goethes von dieser deutschen Krankheit so ganz freies Wesen — hat dieses Hin und Her zwischen von außen her aufgezwungenen geistigen Alternativen beseitigt. Weltgeschichtlich abhängig von Frankreich wurde der germanische Staatsgeist in einer Größenordnung, die hoch hinaus reicht über die wechselnden Machtverhältnisse der beiden Völker, als sich die Deutschen durch Kampf und Protest gegen den französischen imperialistischen Nationalismus Napoleons den von Hause aus ganz undeutschen Nationalstaatsgedanken und Zentralismus gallischen Ursprungs wiederum von außen her einimpfen ließen. Weltgeschichtlich abhängig von England wurde derselbe deutsche Staatsgeist, als die Deutschen in den letzten Jahrzehnten vor dem Kriege der Suggestion des englischen Weltreichsgedankens durch Seeherrschaft unterlagen, — als ausgemachte Landtiere Fische werden wollten, weil sie einen Fisch in der Welt reüssieren gesehen hatten. Während des Krieges habe ich mir eine Sammlung von Aufsätzen unserer „Englandfeinde" angelegt, die alle folgende logische Struktur

besitzen: 1. Der Verfasser schildert (natürlich einseitig, ungenau und einen epischen Wachstumsprozeß von Jahrhunderten in ein Drama kurzatmiger „Taten" zusammenziehend), auf welche Weise England sein Imperium „gegründet" habe. 2. Der Verfasser beschimpft die Engländer ob dieser Methoden als Verbrecher, Schurken und Heuchler. 3. Der Verfasser beschließt seinen Aufsatz mit der entschiedenen Forderung, wir sollten doch von den Engländern endlich „lernen" (sc. Schurken, Heuchler etc. zu sein). — Das ist ein Musterbild der Methode des protestlerischen Denkens, eines Denkens, das seine Ziele und Aufgaben erst aus dem Proteste gegen anderes gewinnt. Wann wird es Deutschland lernen, daß das Traurigste, Unerträglichste, das Haßerweckendste für jeden Menschen und so auch für jedes Volk das Bild des Doppelgängers ist; daß sklavische Nachahmung und sklavischer Protest nur die zwei polaren Gipfelpunkte ein und derselben verwerflichen Bewegung des Geistes sind? Und ist es nicht wieder dieselbe Bewegung, die Deutschland abwechselnd gegen seine eigene Vergangenheit vollzieht? Dem trunkenen Bauern, der nach rechts und links purzelnd seinen Weg nur als Diagonale seines Purzelns findet, vergleicht Luther einmal den Weg der Seele des Menschen zu Gott; aber ist es die Seele des Menschen, und nicht vielmehr die Gefahr der deutschen Seele, die er mit dem plastischen Bilde malt? Stürzte Deutschland im 19. Jahrhundert nicht fast wie dieser trunkene Bauer durch die Weltgeschichte — bis in die 30er Jahre so maßlos seinem akosmischen Pantheismus der „Idee" hingegeben, und dann unter maßloser Kritik und maßlosem Protest gegen seine klassische Zeit noch maßloser hingegeben

einer kaninchenhaften Volksvermehrung für Militär, Industrie, Mengenwachstum der auszuführenden Waren und einer Art von ökonomischer Welt- und „Realpolitik", die nicht minder den Stempel donquichotischer Überschätzung der eigenen Kräfte und formloser Nebulosität trug, als die dialektischen Amokläufe gegen Gott seitens unserer Fichte, Schelling, Hegel. Man irrt, wenn man glaubt, daß der Deutsche von Hegel bis 1914 in der romantisch-donquichotischen Form seines Denkens sich irgend geändert habe. Was sich änderte, war nur das Medium, in der er diese Form betätigte: von der „Idee" zur „Realpolitik". Hegel konnte das ganze Denken seiner Zeit, nicht nur sein eigenes, formulieren, wenn er lehrte, es seien die Interessen der Menschen und ihre Leidenschaften — auch die ökonomischen Interessen und die Leidenschaften des politischen Ehrgeizes und Machtwillens — nur dazu da, um von der immanenten Entwicklungskraft der „göttlichen Idee" für die Verwirklichung dessen gebraucht zu werden, was in der rein logischen Notwendigkeit der Entfaltung ihrer selbst als Idee gelegen sei; es sei die „List der Idee", die Interessen in ihren Dienst zu stellen. Hinter allen Interessen — die doch de facto reale Mächte sind — witterte der Deutsche jener Zeit als die „eigentlichen" Triebkräfte der Geschichte „Ideen". Es war gewiß von Wert, daß der Deutsche die Verkehrtheit dieser Denkart einsah. Aber gar nicht von Wert war es, sondern zu einem noch größeren Unheil gereichte es, daß er die Methode nun resolut protestlerisch umkehrte; daß er ein Denken ausbildete, daß, wo immer sich auch nur eine Spur zeigte von selbständig wirksamen ideellen Triebkräften, er diese nur als Maske für verborgene

Interessen zu sehen vermochte. Bis zu jener äußersten Übertreibung, der nur die deutsche „Methodik“ fähig ist, verfuhr z. B. nach diesem Rezept der Hauptteil der deutschen Presse während des Krieges, am unsinnigsten gegenüber Amerika. Jeder Sachkenner konnte seit der Erklärung des unbeschränkten Unterseebootkrieges wissen, daß das amerikanische Volk eine wirkliche Kreuzzugstimmung gegen Deutschland beseelte, etwa des Sinnes: „Es ist Pflicht jedes anständigen Menschen — nicht etwa nur jedes guten amerikanischen Politikers —, gegen die Deutschen den Krieg zu betreiben, und es ist etwas Ehrloses, so etwas wie Wechselfälschung, es nicht zu tun.“ Die deutsche Presse fuhr ruhig fort — mit derselben Kindlichkeit, mit der Hegel hinter jedem Gruppeninteresse den „Finger Gottes“ sah — die amerikanischen Rüstungen als „eigentlich“ gegen Japan gerichtet, Amerikas Verhältnis zum Krieg als ein nur finanzielles und von ganz partikularen Kapitalmächten bestimmtes Interessengebot zu erklären. Die ungeheure Wucht der Ideen, welche die Entente gegen Deutschland einsetzte, mit denen sie die ganze Welt — oft und nachweisbar wider deren wahre Interessen — gewann, wurde von einem Volke, das nach dem Vorbild seiner neuen Wirtschaftsführer denken gelernt hatte, ganz übersehen. Denn die Regel, hinter allen Ideen Interessen als das Treibende zu suchen, ist für engumgrenzte Berufstypen wohl ganz zutreffend. Aber es ist ebenso phantastisch, alle Menschen für diesem Typus angehörig zu halten, wie sie für Engel und unmittelbare Organe Gottes zu halten. — Ist Deutschland nicht auch jetzt wieder daran, in dieser Methode des betrunkenen Bauern fortzufahren? Es jagt das alte

System in der Weise einer der maßvollsten, ideen- und pathoslosesten Revolutionen, welche die Welt bisher gesehen hat, davon. Aber leider nicht nur dies: es stellt seinen „Obrigkeitsstaat“ nun einfach auf den Kopf, und scheint dieses Verfahren für „Demokratie“ und „Freiheit“ zu halten. Es gibt — mit Recht — seine maßlose Überschätzung der eigenen Kräfte und der eigenen Weltmission auf, seine geheime Vorstellung, Monarchie und Militarismus seien um ihrer selbst willen da.[1] Aber leider nicht nur dies: es glaubt vielmehr wieder, durch die bloße Verneinung seiner alten Position das Wahre und Rechte zu finden. Es fällt in eine Selbstkritik, die nicht Selbst-Kritik, sondern Selbst-Zerfleischung ist, die weithinausgehend über die Kritik und Abstellung der Schäden, die zu dieser Katastrophe geführt haben, sich auf alles und jedes bezieht, was einst den Ruhm und Stolz seines Landes gebildet hatte! Zur selben Zeit, da die Entente in Wort und Tat weit abrückt von den heuchlerischen Grundsätzen des Primates der Gerechtigkeit vor der Macht in der Geschichte der Menschheit, eines demokratischen Völkerbundes, der Weltabrüstung, und die 14 Punkte Wilsons fast schon wie einen „Fetzen Papier“ behandelt, Wilson selbst aber in seiner Position im eigenen Lande und darum allein schon auch innerhalb des Friedensrates, auch durch die Niederlage der englischen Liberalen im Wahlkampf bedeutend geschwächt ist, — macht Deutschland, das diese Gedanken vier Jahre als Schwachsinn bekämpfte, nicht dieses Programm, nein, eine Karikatur und Übertreibung dieses Programms und eben dieser Grundsätze zu den Leitlinien seines politischen Handelns.

[1] Vgl. mein Buch „Ursachen des Deutschenhasses“, 2. Aufl.

Ich will nicht fortfahren, diese deutsche Krankheit noch näher zu belegen: die Krankheit der Abwechslung von Protest und maßloser Hingabe, aggressiver Selbstüberschätzung und Selbstpreisgabe, falschen Übermuts im Erfolg und Würdelosigkeit in der Niederlage, — anstatt Zurückhaltung im Erfolg und höchste Würde gerade in der Niederlage.

Ein Zweites, das wir aus unserem gegenwärtigen empirisch-historischen Charakter wie aus unserem Denken entfernen müssen, ist das, was uns in immer neuen Tönen als das hohe Gut der deutschen „Innerlichkeit" viel zu kritiklos angepriesen wird. Dieses Wort — eine der unerträglichsten Wortbildungen neudeutschen Sprachgebrauchs — beruft sich zuweilen auf wahrhaft edle Züge der deutschen Wesensart und auf wahrhaft hohe Gedanken großer deutscher Denker und Seelen. Es wird bei seiner Anwendung hingewiesen auf den „Seelengrund" des Meisters Ekkehard, auf desselben Mystikers Wortprägung vom „Gemüte", auf den Gegensatz deutscher Ausdruckskunst und romanischer Formkunst, und auf vieles dergleichen. Natürlich geschieht dies meist von Leuten, die von der Bedeutung des „Seelengrundes" und des „Gemütes" — ein Begriff, der mit neudeutscher Innerlichkeit nicht das mindeste zu tun hat und nicht sowohl lauwarme, „innerliche" Gefühlszustände als eine feurige, nach außen drängende, dämonische, der Differenzierung des Geistes in Verstand und Willen vorhergehende und ihnen letzte Einheit gebende Bewegung des ungeteilten Zentrums des Menschen bedeutet — keine Ahnung zu haben pflegen; und die mit deutscher „Ausdruckskunst" meist nur die Unsitte des Deutschen, bezeichnen, vor

einem Kunstwerk nicht etwa den Geist zu richten auf die dem Kunstwerke einwohnenden objektiven Werte, sondern auf die für das Kunstwerk — seinen Wert und Sinn — ganz gleichgültige Tatsache, was er, der davorstehende Herr N., dabei empfindet, fühlt oder was ihm sonst dabei „einfällt". Der neue „Innerliche" ist auch nicht nur der alte „deutsche Träumer", der in der niedrigeren Spielform seines Auftretens durch unmäßigen Alkoholgenuß sich über die schlecht eingerichtete Welt hinwegtrügt, in höherer Spielform zum mittelaltertrunkenen oder sonst eine historische Wirklichkeit gegen die Realität seiner Zeit aus„spielenden" Romantiker wird. Das, was unter „dem hohen Gute der deutschen Innerlichkeit" in unserer Zeit gedeckt werden, verteidigt, apologetisiert werden soll, das ist etwas ganz anderes als Gemüt und Seelengrund des Meisters Ekkehard oder die deutsche Ausdruckskunst und der deutsche Träumer: nämlich eine Reihe menschlicher Mängel, Schwächen, ja Laster, aber solcher Mängel, Schwächen und Laster, deren Dasein für die Selbsterhaltung des neupreußischen Staatssystems und seiner Fortbildung zum Klassenstaate, der Koalition von Junkern und Schwerindustriellen eine allerdings nicht unbeträchtliche soziale Zweckmäßigkeit an den Tag gelegt hat. Es gibt ein ganz einfaches Mittel, die Regel rücksichtloser Macht und Gewalt im öffentlichen Leben — dem außer- und innerpolitischen — in Geltung zu bewahren und alle geistigen Kräfte und Ideen aus dem öffentlichen Dasein auszuscheiden: das ist die Erklärung, daß die einzig würdige Wohnung dieser Kräfte und Ideen die Sphäre der „reinen Innerlichkeit" sei. Auch die Sozialdemokratie deckt ihre Religionsfeindschaft mit der

Erklärung der Religion zur „Privatsache" und zu einer rein „inneren" Angelegenheit. In den unsagbaren Tiefen der „reinen Innerlichkeit" wird der Geist, werden die Ideen, werden Taten und Gesinnung, wird Schönheitssinn und Religion, — wird selbst Christus in der Tat schlechthin harmlos, verantwortungslos, bedeutungslos; und je mehr sie dieses werden, desto hemmungsloser können Herrschsucht, Klassenegoismus, ideenlose Beamtenroutine, Militärdressur, und ebensowohl blinder Arbeits- und Betätigungsdrang wie geschmack- und geistfreie Genußsucht sich bei denen auswirken, die zur Innerlichkeit, zu diesem einzigen Luxus der Dienenden und Gehorchenden, nicht verpflichtet sind. Daß in einem Lande, das in seiner offiziellen Führerschicht die ernste Richtung auf geistige und moralische Werte so gut wie verloren hatte, dieses Preisen der „Innerlichkeit" nur eine große Lebenslüge gewesen sein konnte — das liegt jedem, der sehen will, klar vor Augen. Und es ist auch sehr verständlich, daß das Wort „Innerlichkeit" in unserer klassischen Philosophie und Dichtung — außer bei Fichte — meines Wissens nicht gefunden wird, vielmehr in Deutschland erst allgemein auftritt, nachdem der Materialismus der äußeren Lebenspraxis zur allgemeinen Lebensform des Volkes geworden war. Ein Wort, das keinen Ideeninhalt, keinen positiven Wert, keine Angabe einer Vernunftkraft, keine zielbestimmte Tätigkeit der Seele oder des Geistes in seine Bedeutung aufnimmt, sondern nur mit einem Raumgleichnis eine Daseinssphäre bezeichnet, in der Gutes und Schlechtes, Wahres und Falsches, Sinnfreies und Sinnvolles, verdrängte Magenschmerzen und heiligste Gefühle und Gesinnungen gleichmäßig auftreten

können — ein solches Wort konnte nur aus dem illusionistischen Interesse geboren werden, früher lebendig und heute nur mehr traditionell anerkannten Werten, die man aus der schau- und spürbaren Welt verschwunden sah, noch einen scheinbaren Daseinsraum zu gewähren, der ihre ausdrückliche Preisgabe verbarg. Auch dem herrschenden Typus der Träger dieser „reinen Innerlichkeit", nicht nur denen, die das Interesse hatten, daß Ideen und Geist ihre Kreise nicht störten, kam die neue Schätzung der puren Innerlichkeit oft zu paß. Von den robusten Trägern der Macht als harmlose Narren betrachtet, die nach alten Traditionen eben „auch" zu einem ganzen Volkstum gehören mußten, bildeten die „Innerlichen" ein um so maßloseres Selbst-, ja Gottähnlichkeitsgefühl in sich aus, als sie für ihren systematischen Verzicht auf Verwirklichung, Darstellung ihres „Innerlichen" im ungefügen „Äußerlichen" jede Art von Narrenfreiheit von ihren Ernährern und Herren eingeräumt erhielten; auch sich selber diese wohl einräumen konnten, da sie die Kritik und die Prüfung, die Ausscheidung und Korrektur nie zu ertragen hatten, welche die Welt und die Dinge selbst vollziehen, wenn man sie nach Ideen zu formen und zu bilden sich anschickt. So konnten sie im Lande der „Innerlichkeit" — in dieser weichen, nachgiebigen Wolkenmasse — beliebig schwärmen; konnten das Unvereinbarste dort zusammenballen und notwendig Zusammengehöriges lösen; konnten Sammlungen anlegen von allen Geistes- und Kulturwerten, die je Menschen geliebt, verehrt, gelebt hatten, — ohne zu bemerken, daß dieser Verzicht auf einen den ganzen, also auch äußeren Menschen, durchdringenden einheitlichen Lebensstil ihre Innerlichkeit mehr

und mehr zu einem widrig-wirren Trödelladen werden ließ, in dem Christliches, Indisches, Chinesisches mit neuesten „Errungenschaften" kreuz und quer durcheinanderlag. Die Verpflichtung, irgendeine erkannte Wahrheit oder ein erkanntes Gutes darzustellen, es zu sein, zu leben, ging schon als Form der Menschenbildung gerade jenen „Innerlichen" ganz verloren. Daß man nicht lieben, loben, preisen dürfe oder gar verehren und anbeten, was man zu verwirklichen oder dem Geltung zu schaffen man niemals auch nur in Erwägung zieht, dieses Bewußtsein fehlte den „Innerlichen" ganz. Die Geistesführer des Zeitalters der Aufklärung hätten (und haben) eine Gestalt wie den hl. Franz für einen fluchwürdigen zivilisationsfeindlichen Narren erklärt. Ehrten sie nicht aber den Armen von Assisi — trotz ihrer Engen und Scheuklappen — selbst mit diesem Urteil nicht immer noch in höherem Maße als die „Innerlichen" von gestern, die ihn inmitten ihres Wohllebens zum Gegenstand schamloser Entzückungen machten? Diese systematische und wie selbstverständliche Unverpflichtetheit durch die eigenen Gedanken und Wertungen — sie ist die furchtbarste Folge dieser „Innerlichkeit". Die luftdichte Abschließung aller geistigen Werte im Kasten der Innerlichkeit und die korrelative Überlassung alles realen und öffentlichen Lebens an un- und antigeistige Mächte hatten die sonderbare Gefühlsstellung zur Folge, welche die Vertreter von einerseits Geist und andrerseits Macht in unserem Lande gegenseitig einnahmen. Auf beiden Seiten herrschte tiefste Nichtachtung füreinander. Literatur, Dichtung, Kunst, Philosophie und Wissenschaft, — soweit letztere nicht der Industrie unmittelbar Dienste leistete —, vor allem fast alle Geisteswissen-

schaften wurden weder als Sache, noch in ihren menschlichen Trägern von den Kreisen der Macht und des Kapitals *ernst* genommen. Sie galten höchstens als liebenswürdiger Sport für die Enkel der nouveaux riches oder für sonstige sonderbare Käuze — wenn nicht gar als Narretei. Als Schutzwehr gegen dieses heimlich wohl verstandene Gefühl der Nichtachtung bildete der Geist der „Innerlichkeit" einen in keinem anderen Lande zu treffenden *Hochmut* der Innerlichkeit in sich aus, von dem aus die Innerlichen mit nicht minder unsagbarer Verachtung auf Kaufleute, Industrielle, Politiker, die offizielle Beamtenschaft hinblickten, — wie zu einer anderen niedrigeren Rasse, die sich mit dem Schmutz der Wirklichkeit abzugeben habe — und die im Grunde als die Dienstboten angesehen wurden, justament nur zu dem Zwecke vorhanden, daß eine Minorität Auserwählter ihre *Innerlichkeit* möglichst glänzend ausstaffieren und emporpflegen könne. *Beide* Teile betrachteten sich *gegenseitig* als ihre Dienstboten. Aber *beide* waren keine Herren. Trotz der gegenseitigen Negation und Nichtachtung war es jedoch ein heimliches *Assekuranzsystem*, eine tiefgehender gegenseitiger Konsensus, ein gegenseitiges Dienstverhältnis, das zwischen jenen, mehr oder weniger bewußt, bestand — auf Begriffe gebracht etwa des Inhalts: „Für die Unverletzbarkeit meiner Innerlichkeit lasse ich dich in der Sphäre der deutschen Wirklichkeit ganz nach Belieben walten" bezw. „Für deinen Verzicht auf ernsten Realisierungswillen deiner ‚Ideen' gewähre ich dir jegliche Narrenfreiheit und das Recht, mich beliebig zu mißachten, deinerseits aber jegliches Hoch- und Gottähnlichkeitsgefühl in dir auszubilden und es auch auszusprechen."

Kein Wunder denn auch, daß die deutsche Literatur — als Ganzes gesehen — immer chaotischer, immer destruktiver, radikaler und weltferner geworden war und von der ihr gewährten Narrenfreiheit jeglichen Gebrauch machte; daß ihre Träger mit den sie umgebenden sog. „Kreisen" Höhen des Selbstgefühls, Gottgefühls erstieg, die — seit Nietzsche selbst erklärt hatte, er hätte der Welt „das tiefste Buch" gegeben — keinerlei sinnvolle Grenzen mehr kannte. Sein „Übermensch" wurde — sicher gegen seinen Willen — die Form des Daseinsgefühls dieser rein innerlichen Untermenschen. Wie sollte sich nicht auch in dem Isolierraume der Innerlichkeit jede Grenze des Selbstgefühls, des Hochmutes überschreiten lassen, nicht in ihr alle Werte nach Belieben „umwerten" lassen? Erst an der Pforte der Tat gliedern sich die Lebensinhalte, und erhalten sie die Einheit der Idee und seelendurchwirkten Person. Ist ihnen die Gewähr gegeben, nur in der Innerlichkeit zu verbleiben, so kommt es zu dieser Gliederung und Einheit nicht. Das gefährliche Wort Wilhelms II., es sei der Deutsche „äußerlich begrenzt, innerlich unbegrenzt" (es geht auf Chamberlain zurück), gibt jenem Assekuranzsystem im Grunde auch nur eine neue „völkische" Weihe. —

Durchläuft man die verschiedenen Stufen der Geschichte der falschen Innerlichkeit, so tritt die volle Bedeutung dieses unterirdischen Assekuranzsystems erst scharf hervor.

Die deutschen protestantischen Prediger, Theologen, Philosophen sind besondere Erbpächter der „Innerlichkeit". Das ist freilich zum größten Teil schon in Luther selbst gegründet — auch in der Philosophie, die vom

lutherischen Protestantismus heimlich oder bewußt beseelt war. Das vorprotestantische Deutschland hatte sein inneres Leben in großen, sichtbaren Symbolen dargestellt. Die süddeutsche und rheinische Kultur und ihre ethnologischen Träger bestimmten im wesentlichen Deutschlands Antlitz. Dichtung, Dome, Kathedralen, germanisches Recht und die alte deutsche Stadt zeigen alle diese Harmonie, diese Durchdringung von Seele und Welt, Innerem und Äußerem, Form und Gehalt. Je mehr Mitteldeutschland und schließlich der östliche Norden die Vorbilder der deutschen Menschenform bebestimmte, änderte sich dieses Verhältnis zugunsten der Innerlichkeit.[1] Die religiöse Zerteilung des deutschen Menschen in eine Seele, die mit Christus auf dem sonnenbeglänztem Berge des Herrn steht, geborgen in ihm allein durch den Glauben und unabhängig von dem Werke, und einen fleischlichen Leib, der unter dem nach Luther nur endlichem Gesetze seufzend schmachtet und sich im „Schweinekoben" des Irdischen herumwälzt (Luthers Worte), entwickelte diese freischwebende Innerlichkeit zuerst auf religiösem Boden. Luthers zartes mystisches Gnadenbewußtsein, seine gesteigerte — übersteigerte Empfindlichkeit gegen die Sünde, die ihn ihre Wurzel schon in die Begierlichkeit des Menschen selbst verlegen läßt und nicht erst in die Zustimmung des Willens, die einseitig familiäre Innenrichtung, die er dem Ausdruck aller höheren seelischen Werte erteilt, fanden schon in seiner Person und seinem Werke die notwendigen Korrelate in einem Passivismus und Quietismus gegen den Stand der öffentlichen Moral, gegen historisch gegebene Macht- und Abhängigkeitsverhält-

[1] Vgl. dazu Nadler „Die Berliner Romantik". Berlin 1921.

nisse, in einem historischen Positivismus der Moral und des Rechts, und in stark machiavellistisch gefärbten Ratschlägen in allen Fragen der Politik. Luther verleugnet mit der Sichtbarkeit der Kirche und ihrem hierarchischen Aufbau, ihrer institutionellen Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber dem Staate zuerst jene ältere deutsche Harmonie von Äußerem und Innerem, Seele und Leib, Gesinnung und Tat, Glaube und Werk, religiösem Erlebnis und kultischem Ausdruck. Auch das einseitige Vorwiegen der Kunst der Innerlichkeit — der Musik — erscheint in seiner Gefolgschaft. Wenn die von Luther gegründete Kirche bald nach seinem Heimgang Staatskirche wird, ihre Diener zuerst den feudalen Herrn, später im absoluten Staate der Spitze der Staatsgewalt unterstellt werden, wenn diese Diener auch nach ihrer sozialen Herkunft — ganz anders wie z. B. in England und in der calvinistischen Welt — meist den dienenden und zur Unterwerfung geneigten sozialen Schichten entstammen — so sind dies alles in erster Linie Folgen. Es sind entfernte Folgen des religiösen Grunderlebnisses Luthers, des resultatlosen Ringens eines tiefen und gewaltigen religiösen Genies mit der germanischen Schwere in seinen Gliedern, Gott zu genügen durch die dem Mönche vorgeschriebenen Werke. Auf diese von sich auf den Menschen verallgemeinerte bittere Erfahrung hin vollzieht er den rettenden Sprung in die Barmherzigkeit und Gnade Christi allein durch den Glauben. In Luther verzichtete der deutsche Geist zuerst und auf dem Boden der höchsten, d. h. alle anderen Werte nach sich formierenden Werte auf den Einbau des Innerlichen in die äußere reale Welt — auf die Harmonie von Äußerem und Innerem.

Hier zuerst bildete sich der Wurzelpunkt für jene rein nach „innen“ gewandte Geistigkeit, die ungeprüft und unkorrigiert durch das Leben der Welt, unbegrenzten Wachstums fähig ist; aber unbegrenzten Wachstums auf Kosten jeder Art von Verwirklichung des Gottesreiches, ja unter systematischem Verzicht auf sie. Christus im Herzen tragen, ja ihn im Glauben in persona in die Seele aufnehmen, so daß er „alter Ego“ werde — das ist immer die gleiche alte christliche Lehre. Aber ihn im Herzen verschwinden lassen, in der innerlichen Unendlichkeit, ihn zu einem bloß leidenden Zuschauer machen, der seine immer neue Kreuzigung durch die Welt aus dem Fenster des Herzens schmerzerfüllt und tatlos nur mit anschaut — auch seine Kreuzigung noch durch die staat- und gesetzunterworfenen Glieder und Begierden desselben Menschen, der ihn im Herzen trägt —, das erst ist der gefährliche Keimpunkt der bloßen „Innerlichkeit“ auf dem Boden der Religion.

Daß es sich hier nicht wie bei vielen anderen Lutherschen Gedanken und Lehrsätzen um ein flüchtiges Bild der Konstellationen der Dogmen und Lehrgeschichte handelt, sondern um den Beginn einer deutschen Krankheit, dafür ist ein Zeugnis, daß auch unter ganz anderen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und bei geistigen Gruppen ganz anderer Herkunft derselbe Zug der falschen Innerlichkeit wiederkehrt. Die Kantische Philosophie ist Luthers Gedanken und Wesen so gut wie in allem entgegengesetzt. Luthers „Hure Vernunft“ wird bei Kant zum Konstrukteur der objektiven Erfahrungswelt und zum Ursprung aller sittlichen, religiösen und rechtlichen Ordnung. „Du kannst, denn du sollst“ — sagt Kant. Bilde dir nie ein, schon zu können, wo das Moralgesetz

ein Sollen statuiert [a debere ad posse non valet consequentia] — sagt Luther. Aber der Dualismus zwischen dem homo noumenon und homo phänomenon — jener frei, dieser schlechthin determiniert — zwischen der guten „Gesinnung" und der Handlung, zwischen Moral und Recht ist bei Kant genau analog dem Dualismus Luthers zwischen Liebe und Gesetz, Glaube und Werk, dem Menschen, der ein „Freier" und „Herr" ist in Christo, und ein „Sklave" und „Unfreier" als fleischlich Wesen vor dem Gesetz. Wir sollen das Glück unseres Nebenmenschen wollen, „nicht als ob uns an dessen Existenz etwas gelegen wäre", fordert Kant; d. h. er fordert zu wollen, was man nicht will — höchstens im „Inneren" wünscht. Wir sollen uns an der formalen Gesinnungsgüte des Wollens — ganz gleichgültig, welcher Inhalt des Wollens es sei — genügen lassen, was natürlich zum Resultat hat, daß die Inhalte die wechselnde Geschichte, d. h. im Lande Königsbergs meist der Unteroffizier und der Beamte je hinzugibt! Und da es dem Unteroffizier und Beamten doch nur auf die Inhalte ankommen kann, so überläßt er die ex definitione mit jedem beliebigen Inhalt vereinbare „gute Gesinnung" gerne dem jeweiligen „Menschenmaterial", das er bearbeitet und dem er kommandiert. So hat jeder, was er braucht: das intelligible Ich in der unbekannten und unerkennbaren Dingansichsphäre hat die gute Gesinnung und mag sie in seiner Innerlichkeit beliebig genießen; und es geschieht doch zugleich, was der Unteroffizier will! Man hat gesagt, der Kantische Satz, es dürfe der Mensch nie als Mittel gebraucht werden, schließe den vergangenen Militarismns von sich aus. Der Kantische Satz aber sagt: nicht bloß als Mittel. Aber warum

sollte der homo-ens phaenomenon nicht auch als bloßes Mittel gebraucht werden: der homo-ens noumenon kann seine Würde überhaupt nicht verlieren. Denn Kant hat diese Würde so „tief" in die Innerlichkeit versenkt, daß kein weltlicher Arm dahin reicht. Die Versicherungssysteme sind zwar bei den lutherischen Junkern andere als bei den Kantischen preußischen Bürgern gewesen, aber sie erreichen denselben Zweck. — Die Art, wie Schleiermacher in seinen Reden über die Religion die Religion von der Moral sondert, ist der Moraltheologie Kants entgegengesetzt. Aber auch bei ihm, der das Luthertum in die Denk- und Gefühlsformen der Romantik überträgt, nimmt die religiöse Nurinnerlichkeit doch nur eine neue Form an. Fichtes „Innerlichkeit" — bei Fichte finde ich auch den Wortgebrauch zuerst — hat Goethe im Faustscholaren, der nur seinem „inneren" Lichte folgt, Hegel schon in seinem ersten geistsprühenden Werke über die „Phänomenologie des Geistes" nach Gebühr verspottet. Ist das Gute — ex definitione — das ewig nur „Gesollte", so darf man es ja gar nicht mit Wirklichkeit beschmutzen; denn es hörte ja auf, gut zu sein, wenn es nicht mehr das nur „Gesollte" wäre; — so sagt Hegel mit Recht. Es ist etwas Tragisches, Rührendes, und doch auch irgendwie tief Verächtliches darin, wie das deutsche Bürgertum auf immer neuen Wegen seine politische Passivität und seinen gefährlichen Knechtsinn „transzendental" zu rechtfertigen, zu einer Tugend zu machen wußte. Immer neue Himmel und transzendentale Orte wußte es zu entdecken, um dasjenige darin anzusiedeln, was es in der Wirklichkeit des Lebens nicht sah, nicht entbehren konnte und zu verwirklichen nicht wagte: die „Innerlichkeit" und die nichtseienden

„Geltungen", die „Werte", die schon a priori ausschließen, daß sie auch seien, das „intelligible Ich" und die intelligible oder rein „innere" Freiheit, den rein inneren werklosen Glauben und die rein innere Gesinnung usw.

Ein zweiter geistesgeschichtlicher Quellpunkt der falschen „Innerlichkeit" war ohne Zweifel die deutsche Romantik. Soviel Tiefes, Schönes, Großes sie hervorgebracht hat — es ist teuer bezahlt worden mit ihrem quietistischen Geschichtsglauben und wahllosen Historismus des bloßen Nachfühlens dessen, was alle anderen Zeiten bewegte — geistige Verhaltungsweisen, durch die die Romantik die „Innerlichkeit" auch noch gegenwartsflüchtig, vergangenheitstrunken machte und besonders jene schon berührte systematische Unverpflichtetheit durch das, was man zu bewundern vorgibt, erzeugte.[1]

Unsere Geisteswissenschaften, die sich erst seit kurzem der Umarmung des historistischen Relativismus wieder zu entziehen beginnen und sich den „historischen Schulen" in der Rechtswissenschaft, der Philosophie, der Nationalökonomie, der Kunstwissenschaft, der Philologie usw. — die allesamt in der Romantik wurzeln — langsam entwinden, haben in der deutschen Bildung eine Berührungsangst mit der Wirklichkeit erzeugt, eine Fügsamkeit in jedes beliebige historische Gewaltverhältnis, ein Vertrauen in die Geschichts- und gottgegebenen Abhängigkeitsverhältnisse, ein Mißtrauen in die Freiheit und Kraft des Menschen, seine Angelegenheiten zu lenken und zu leiten, die in keinem Lande der Erde ihresgleichen findet. Die „Innerlichkeit" füllte sich durch

[1] Vgl. die treffende Kritik, die Schmitt-Dorotic in seinem Buche „Politische Romantik" (München 1919) an Fr. Schlegel und Adam Müller geübt hat.

die Romantik gewaltig an mit immer neuen Gesichten und Tatsachen; aber sie wurde dabei auch immer verantwortungsloser und unverpflichteter. Die Männer, die uns jüngst in einem Buche über die „Deutsche Freiheit" belehrten — es sind vorzügliche Forscher darunter —, sahen, soviel Gutes sie sagen, die Krankheit dieser romantischen Innerlichkeit noch nicht. Es ist der Komik nicht entbehrend, was man in diesem Kriege immer aufs neue bemerken mußte, wie rasch ein Gelehrter bei uns bereit ist, ein Vorkommnis, eine wichtige Staatshandlung als „geschichtlich notwendig", ja als in den Tiefen der Vergangenheit schon vorbereitet darzustellen, von der jeder politisch Mithandelnde sagen konnte, daß es eben noch auf Spitz und Kopf des Entschlusses eines Mannes stand, ob das Ereignis eintrat oder nicht. „Der Franzose glaubt nicht an das Schicksal"; das Schicksal ist „der Hort der Schwachen", schrieb Romain Rolland an Gerhart Hauptmann. Verkennt Rolland dabei auch die deutschem Traditionsglauben entgegengesetzte Gefahr gallischen Willkürsinnes und gallischer Neuerungssucht, so hat er doch gegenüber unserer falschen Achtung vor dem sogenannten „organisch Gewordenen" recht.

Ein dritter Ausgangspunkt der falschen Innerlichkeit ist der ost- und westpreußische Großgutshof mit seinen Annexen. Hier findet sich die ethnologische Grundlage der Innerlichkeit, die Verbindung von vorwiegend slawischer Unterschicht und germanischer Oberschicht. Die ethnologische Landkarte Deutschlands zeigt das weitgehende Zusammenfallen des politischen und moralischen Unterwürfigkeitssinnes mit dem Hervortreten des slawischen Elements, dessen „Unterwerfungstrieb" stärker ist als der des germanischen Blutes. Kommt

die Spannung dieser Schicht mit einer verantwortungsfrohen, aber auch gewalttätigen Herrenkaste, die ebenso gern schlägt und patriarchalisch liebt und sorgt, als die erstere Schicht gerne gehorcht, erträgt und für sich sorgen läßt, noch hinzu, so ist in doppeltem Sinne der seelische Boden für die „Innerlichkeit" bereitet. Die Herren, die zu ihrer unmittelbaren Umwelt Distanz halten, sind ganz auf ihre engere Familie angewiesen — um so mehr als sie nicht reich genug sind, so wie der englische und der österreichische Adel ein seigneurales Leben auf Reisen, in der Stadt usw. zu führen. Die spröde und nur harter Arbeit sich aufschließende Natur wird mehr als bloßer „Widerstand", als zu besiegender Feind, denn als großes in sich ruhendes Eigenleben oder als Fülle des Daseins, die das Herz und die Anschauung zu sich hinziehen, von der Seele ergriffen. Die Unterschicht — schon vermöge ihrer slawischen Blutsdurchsetzung zur Versenkung in das eigene Ich und zur Grübelei geneigt — empfängt die Herrschafts- und Machtverhältnisse als gottgewollte Abhängigkeiten und hält sich für ihr herbes Schicksal schadlos an der Innerlichkeit. Die lutherische Religiosität gibt beidem — der politischen Passivität und der Zuwendung zum Innern — eine höhere dogmatische Sanktion. Der Patriarchalismus der lutherischen Gesellschafts-Staats-Familienauffassung hält beide Elemente — Herren und Knechte — auf einem gemeinsamen Boden des Daseins zusammen. Er stellt eine einzigartige Kontinuität und Vermischung her zwischen den höchsten Gegenständen der religiösen Anbetung und den irdischen zufälligen, historisch gegebenen Autoritäten, so daß, wie Karl Jentsch einmal plastisch sagte, im Geiste dieser Menschen

Gott, Herr Jesu-Christ, König Wilhelm, Moltke, Bismarck und der Herr Landrat oder Gutsherr allzu leicht „ein wenig durcheinander geraten". So hoch Bismarcks geistiger Horizont über dem Erbniveau seiner väterlichen Abstammung steht, — in der Verknüpfung der Pflege religiöser, familienhafter Innerlichkeit auf dem Boden der lutherischen Frömmigkeitsform mit Verachtung des „öffentlichen" Menschen und mit der dieser Verachtung korrelaten machtpolitischen Methode ist auch dies einzige staatsmännische Genie über diesen Typus nie herausgekommen. Die Briefe an seine Braut und Gattin lehren es deutlich. Und wie — ganz abgesehen von seinen großen Taten — sein Bild als Vorbild den denkbar stärksten Einfluß ausgeübt hat auf die gesamte geistige Formbildung seiner und der folgenden Generation, so ist es auch dieses Bild an erster Stelle gewesen, das die Wirkung des Lebenstypus seiner Kaste auf das ganze übrige Deutschland erst wahrhaft vermittelte. Der Wille des Bürgertums ist als politischer Form- und Gestaltungswille, als Wille zur Verantwortung für die Volksgeschicke, durch Bismarcks überragende Autorität und durch seinen politischen Erfolg bis zum heutigen Tage unheilvoll zerbrochen worden. Ohne wahre und echte Achtung für die geistigen Mächte des historischen Lebens — soweit sie die Schwelle der Innerlichkeit und der Familie übertreten und sich geltend machen wollen — hat er vor allem dem deutschen Bürgertum die einseitige Richtung seines Interesses und Strebens gegeben, einmal auf die Geschäfte und den wirtschaftlichen Aufstieg durch unbegrenzte und durch kein sinnvolles Lebensziel bestimmte Arbeit[1], und zu jener sich

[1] Vgl. mein Buch „Die Ursachen des Deutschenhasses". 2. Aufl.

selbst genügenden Innerlichkeit aller geistigen Beschäftigung.

So scheinen mir an erster Stelle — der Raummangel verbietet mehr untergeordnete Einwirkungen hervorzuheben — diese fünf Faktoren 1. lutherischer oder so gefärbter Protestantismus (die „neu-lutherischen" Ritschlianer haben z. B. ohne das Dogmatische doch den lutherischen Frömmigkeitstypus erneut), 2. die Kantische Philosophie, 3. der romantizistische Historismus, 4. die ethnische Zusammensetzung der preußischen Urlande, 5. das Bismarcksche Vorbild die falsche Innerlichkeit vorbereitet zu haben.

Neben vielem anderen hat auch sie erheblich mitgewirkt zur furchtbaren Gegenwartskatastrophe des deutschen Volkes. Sie hat vor allem die ungeheuerliche Überschätzung der eigenen Kräfte und die Unterschätzung der feindlichen Macht bewirkt, indem sie das deutsche Volk auch als Ganzes so sehr nach „innen", auf seine eigenen Angelegenheiten hin spannte, daß es das Bild fremder Wirklichkeit nur noch so weit aufzunehmen vermochte, als diese Wirklichkeit seine unmittelbaren Interessen berührte. Sie hat einen Schleier gebreitet über das geistige Auge des deutschen Volkes, durch den es nur mehr sah, was es sehen wollte. Und recht eigentlich katastrophal mußte dieser durch den Hauptzug unserer ganzen akademischen Philosophie immer neu genährte dumpfe Subjektivismus und „Idealismus" werden, als das deutsche Volk — durch das unerhörte Wachstum seiner Bevölkerung gezwungen — Weltvolk werden wollte, Weltpolitik zu treiben begann, von der Bismarckischen Kolonialmacht zur Weltmacht werden wollte. Setzet ein ganz auf seine „Innerlichkeit"

gerichtetes, auf Ausdruck und Realisierung seines Geistes so weitgehend verzichtendes Individuum — ohne neue geistige Bildung und Anpassung an das neue Milieu und die neuen Lebensaufgaben — auf den großen Markt der Welt: es muß straucheln.

Die „Innerlichkeit" steht ferner in engster *Beziehung* zu einem der gefährlichsten Grundschäden neudeutscher Bildung: zu jeder Art einseitiger Partikularisierung der geistigen Sehweiten der Individuen und Gruppen, zum einseitigen *Berufsmenschentum* und zu einem *Fachspezialismus*, der auf alle Einigung in *Zielfragen* im Gegensatz zu allen technischen „Wiefragen" systematisch verzichtet hat. Denn nur in der Sphäre der Innerlichkeit gibt es die isolierende Abstraktion von der je übrigen Wirklichkeit, die jedes „Fach" in der Wissenschaft wie in der Praxis machen muß, z. B. auch jedes Ressort eines Ministeriums. Die *Wirklichkeit* ist stets konkret und nur einmal *so* da, wie sie da ist. In einem Lande, in dem die geistigen Mächte sich nur in der Sphäre der Innerlichkeit tummeln, werden vorzügliche pflichttreue Fach- und Ressortbeamte (militärische, zivilistische usw.) vorgefunden werden können, nicht aber eigenverantwortliche Staatsmänner, zwar vorzügliche wissenschaftliche und geschäftliche Fachspezialisten, nicht aber geistige Personen, die als Vorbilder und Führer auf das *Ganze* des Lebens der Nation wirken. Auch die Künste werden da zu Fächern werden, die ihre künstlerischen Ziele erst aus sich wandelnder Technik oder aus „Programmen" herauswachsen lassen, und zwischen Kunst und Wissenschaft wird nie jene wundersame Synthese eintreten können, die wir an Balzac, nie jene von Kunst und Prophetentum, die wir an Tolstoj

und Dostojewskij bewundern. Wie unmöglich wäre bei uns eine „deutsche Akademie" in der Art der Académie française, in der sich das ganze geistige Leben der Nation konzentrieren soll und Dichter, Forscher und Militärs zusammensitzen! In der Wissenschaft waren unsere Synthesen (s. z.B. Hinnebergs „Kultur der Gegenwart") im wesentlichen Buchbindersynthesen von Fachabhandlungen, nicht geistige Synthesen von Personen. Die Universität ward zusehends zur Fachschule.[1] Die Ressorts in den Ministerien standen sich verständnislos und oft feindlich gegenüber und jedes machte seine eigene Fachpolitik. Wenn wir gegenwärtig große Teile selbst der hohen bürgerlichen Beamtenschaft mit derselben gutmütigen Fachbedientengesinnung den neuen sozialdemokratischen Herren und ihren Zielen dienen sehen, wie sie dem alten System gedient hat; ja, wenn wir es ertragen müssen, das deutsche Volk auseinanderstreben zu sehen in ein Bürgertum, das ohne Zweifel der Sitz aller höheren Kultur in unserem Lande ist, aber gleichzeitig moralisch erschüttert und unfähig zu wahrer politischer Leitung, und in eine Schar von sozialistischen Führern, die — trotz ihrer Fehler und Bildungsmängel — vermöge ihrer Gewerkschaftsbildung die einzigen Menschen sind, die politischer Führerkräfte außerhalb der Kompromittierten des alten Systems nicht ermangeln, die aber gleichzeitig — es kann nicht anders sein — meist alle tieferen Beziehungen zu den hohen und höchsten geistigen Werten Deutschlands und der Welt entbehren, so ist die einseitige Verfachlichung der

[1] Vgl. meine Abhandlung „Universität und Volkshochschule" in dem von L. v. Wiese herausgegebenen Sammelwerk „Zur Soziologie des Volksbildungswesens". Duncker und Humblot, 1921.

deutschen Geistesrichtung ein Hauptgrund zu dieser Erscheinung. Denn Verfachlichung ist immer und notwendig auch Gleichgültigkeit gegen Zielfragen und Unfähigkeit zur Einigung in Zielfragen. Die Kriegszielfrage war hierbei nur ein, für uns allerdings besonders gefährliches Beispiel. Ich halte dafür, daß die erste Ursache für den langsamen Prozeß, der das deutsche Bürgertum schließlich in die Richtung einseitiger Fachtechnik — sei es in Geschäft, Amt oder Wissenschaft — getrieben hat, in dem systematischen Verzicht auf religiöse Einigungsbereitschaft und ernste Auseinandersetzung in Fragen der Religion gelegen ist — ein Verzicht, der selbst wieder die Folge davon war, daß die konfessionelle Spaltung den Deutschen soviel Leid gebracht hatte. Man hatte sich zu oft die Köpfe blutig geschlagen — seit dem 30jährigen Krieg bis zum Kulturkampf —, als daß man eine ernste geistige Austragung solcher Gegensätze auch nur angestrebt hätte.[1] Der Verzicht auf Einigungsbereitschaft in dieser höchsten aller Wertsphären griff immer weiter um sich in der deutschen Seele und griff auch mehr und mehr die untergeordneteren Provinzen des Wertreiches an. Nur das Prinzip „Quieta non movere", alles liegenlassen, wie es steht — und sich zu einigen nur mehr in den Fragen des wie, an erster Stelle in den Fragen der Geschäfte, schien eine notdürftige Einheit des deutschen Volkes zu gewährleisten. Daß dieses illusionistische Prinzip nichts hilft — sehen wir jetzt. Alle auf diese Weise nicht überwundenen, sondern nur verdrängten deutschen Gegensätze — die der Stämme, Konfessionen,

[1] Vgl. dazu meinen Aufsatz über „Friede unter den Konfessionen" in Bd. 3 dieser Schriften „Christentum und Gegenwart".

Bundesstaaten, der weltanschaulichen Parteigrundlagen, der großdeutschen und kleindeutschen Tendenzen, der grundverschiedenen Lebens- und Erziehungsziele — tauchten sofort mit nie erwarteter Macht aus dem Dunkel der Innerlichkeit, in das sie verdrängt waren, hervor, als die Eisenklammern — Bismarcks preußische Machtpolitik, mit getragen von bloßen Wirtschaftsinteressen des Unternehmertums — diese Gegensätze nicht mehr zu binden vermochten. Das ist die große Lehre dieser Erscheinung: Nicht die künstliche Zurückdrängung dieser Gegensätze (nach dem Prinzip „Quieta non movere") durch bloß machtgarantierte Einheit des Staates und der Wirtschaftsinteressen — und dauere diese Einheit auch ein halbes Jahrhundert — kann eine wahre Volkseinheit schaffen. Die zu diesem Machtsystem notwendig gehörige, eng mit seinem Bestande verflochtene falsche Verinnerlichung, Technisierung und Verfachlichung der geistigen Kräfte des Menschen, mit Überlassung der zielgebenden Geistesinhalte an die Kraft bloßen Herkommens oder bloßer Willkür, können nicht und niemals genügen, einem Volke dasjenige Maß von Einheit der Gesinnung und des Wollens zu geben, die für seinen dauernden Bestand unumgänglich sind. Nur ehrliche Verständigungsbereitschaft auch in den gemeinsamen Zielfragen des Lebens, die durch alle Stufen des Schulwesens und der Erziehung tief in die Seelen wieder eingesenkt wird, und die nötige geistige Bewältigung und wahre Ausgleichung dieser Gegensätze kann uns einst zu einem deutschen Volke werden lassen. — Dafür aber ist das Abtun des Assekuranzsystems von falscher Innerlichkeit und bildungsloser und geistloser Macht die erste Bedingung.

